

الطاهر بونابي
مراجعة محمد بوضياف - المسيلة
قسم التاريخ

التصوف في الجزائر خلال القرنين 6 و 7 الهجريين / 12 و 13 الميلاديين

نشأته - تياراته - دوره الاجتماعي والثقافي والفكري والسياسي

مساهمة في التاريخ الديني والاجتماعي
للجزائر خلال العصر الوسيط

الطاهر بونابي
أستاذ بجامعة محمد بوضياف - المسيلة -
قسم التاريخ

التصوف في الجزائر خلال القرنين 6 و 7 الهجريين / 12 و 13 الميلاديين

(نشأته - تياراته - دوره الإجتماعي والثقافي والفكري والسياسي)



78306/87

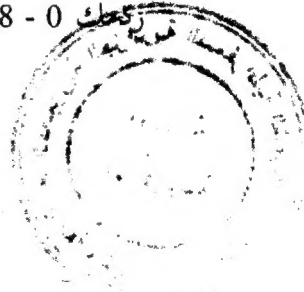
مساهمة في التاريخ الديني والإجتماعي

للجزائر خلال العصر الوسيط

جميع الحقوق محفوظة للمؤلف

رقم الإيداع القانوني 2143 - 2004 المكتبة الوطنية

9947 - 0 - 0538 - 0



تم الطبع بشركة دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع - عين مليلة

www.elhouda.com

الإهداء

إلى أستاذي الفاضل الدكتور فيلاي عبد العزيز
مهندس هذا العمل الفكري وسراجي في دروبه الوعة،
ظللني بنوره ورعاني بسداد رأيه وبعد بصيرته وكفاني
مؤونة السؤال بسلافة فكره الذي لا ينضب فجزاه الله
خيـرا.

عَلِيلُ الْقَلْبِ مِنْ حُبِّ الْحَبِيبِ
وَيَشْكُو مَا يَكُنُ مِنَ الْوَجِيبِ
وَيَنْطِقُ فِيهِ بِالْعَجَبِ الْعَجِيبِ

غَرِيبُ الْوَصْفِ ذُو عِلْمٍ غَرِيبٍ
إِذَا مَا اللَّيْلُ أَظْلَمَ قَامَ يَبْكِي
يَقْطَعُ لَيْلَهُ فِكْرًا وَذِكْرًا

- ابن الحجام التلمساني -

تنبيه

إن هذا الكتاب نسخة أصلية عن أطروحة الماجستير في التاريخ الإسلامي تحمل عنوان الحركة الصوفية في المغرب الأوسط خلال القرنين السادس والسابع الهجريين / 12 و 13 الميلاديين، ناقشتها في 25 جانفي 2000 لدى كلية الآداب والعلوم الإنسانية - قسم التاريخ - جامعة الجزائر.

وقد اضطررتنا ظروف النشر إلى تغيير عنوانها وهي منشورة على أصلها لما تتضمنه من قيمة علمية في حقل التاريخ الثقافي والفكري الخاص بالجزائر، استدركت فيها ملاحظات أساتذتي أعضاء لجنة المناقشة الكرام الدكتور موسى لقبال والدكتور عبد الحميد حاجيات والدكتورة مجاني بوبة.

ونتمنى أن يجد القارئ في هذه الصفحات إجابة عن استفهاماته حول إشكالية التصوف وتياراته في حقبة دقيقة من حقب العصر الوسيط. ونعمل على تحقيق عمل مشابه يخص مرحلة القرنين الثامن والتاسع الهجريين / 14 و 15 الميلاديين. نرجو من الله التوفيق لإتمامه.

مقدمة

يُعتبر المستشرقون الأوروبيون من مؤرخين وأثنولوجيين وسوسيولوجيين، السابقين إلى الاهتمام بظاهرة الأولياء والصوفية في الدراسات الحديثة الخاصة بالمغرب الأوسط لكن هذا الاهتمام كان موجها لخدمة أغراضهم الاستعمارية على اعتبار أن زعماء المقاومة الوطنية المسلحة كان أغلبهم مرابطين - صوفية - فكانت الرغبة جامحة لدى هؤلاء الأوروبيين لفهم هذه الظاهرة بغية تفجيرها من الداخل أو تدجينها للحد من نشاط المقاومة وإيادتها.

لذا نالت هذه الظاهرة الحظ الوافر من الدراسة فتعمق هؤلاء الأوروبيين بحثا لفهمها داخل الإطار التاريخي للعهد العثماني في الجزائر وفي مرحلة الاستعمار الفرنسي (1) بينما لم تحظ هذه الظاهرة بكثير من العناية والاهتمام في العصر الوسيط خاصة في مرحلة القرنين السادس والسابع الهجريين - الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين - إذ تناولها المؤرخون بصورة عامة في سياق دراسة الحياة الفكرية للمغرب الإسلامي (2). واختزلوها في مشاهير الصوفية وأضافوا على كراماتهم طابعا خرافيا حجبوا به المستوى الذي وصل إليه الفكر الصوفي فشوهوا حقيقة هذه الظاهرة وتجاهلوا دورها في الحياة الفكرية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية (3) وبالنسبة للأبحاث والدراسات التي أنجزت باللغة العربية في الجزائر فإن أصحابها عالجوا الظاهرة إما في

(1) من بين هذه الأعمال:

- Octave D'épont et xavier coppolon : les confréries religieuses musulman, librairie éditeur, Alger 1897.
- Carret Jacques : les marabotismes et les confréries musulmanes en Algérie, imprimerie officielle, Alger, 1959.
- Rinn Luis : Marabauts et Khouan, imprimeur libraire de l'académie, Alger, 1884.

(2) من أبرز هذه الدراسات:

- Bel (Alfred) : le sufisme en occident musulman ou 12 eme ou 13 eme siècle de J.C. annales de l'institut d'étude orientales, T.I Faculté des lettres université d'Alger libraire la rose Paris, 1934-1935.
- La religion musulmane en Berbèrie, Esquisse d'histoire et de sociologie religieuses. T.3, librairie orientaliste Paul Genthner Paris, 1938.

(3) اختزل روبار برنشفيك الحركة الصوفية في بجاية خلال القرنين السادس والسابع الهجريين - الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين - في نشاط أبي مدين شعيب (ت 594هـ/1198م) وأبي زكريا يحي الزواوي (ت 611هـ/1215م) وفي نشاط الصوفي الأندلسي علي بن محمد أحمد التجيبي الحرالي (ت 638هـ/1240م) والسجلماسي محمد بن قاسم وأغل مختلف التيارات الأخرى التي كانت متواجدة بهذه المدينة. تاريخ إفريقية في العهد الحفصي من القرن 13م إلى القرن 15م، ترجمة حمادي الساحلي، دار الغرب الإسلامي، 1988.

القرن التاسع الهجري - الخامس عشر ميلادي - أو في غضون العهد العثماني تميزت بالتركيز على الدراسات الفردية لأساطين التصوف والطرق الصوفية (1).

وحتى الأبحاث والدراسات التي أنجزت عن أوضاع المغرب الأوسط أو مدنه من الناحية السياسية أو الاقتصادية والعمرانية، قليلة هي التي عالجت التصوف في القرنين السادس والسابع الهجريين - الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين - (2).

وعلى العكس من ذلك أخذت دراسة التصوف في القرنين السادس والسابع الهجريين - الثاني والثالث عشر الميلاديين - تشق طريقها في تونس والمغرب من خلال جملة من الرسائل الجامعية تم إنجازها، تميزت بالتركيز على معالجة الظاهرة داخل الإطار الجغرافي لإفريقية أو المغرب الأقصى أو الأندلس (3).

أما في الجزائر فلم أتوصل حسب حدود علمي إلى دراسة انفردت بمعالجة الحركة الصوفية في المغرب الأوسط خلال القرنين السادس والسابع الهجريين - الثاني عشر والثالث

(1) حول هذا الموضوع انظر: أبو قاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي من القرن العاشر إلى الرابع عشر الهجري (16 - 20م)، ج1، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1981.

- عبد الرزاق قسوم: عبد الرحمن الثعالبي والتصوف، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر 1978.

- اسعيدان عليوان: محمد بن يوسف السنوسي، وشرحه لمختصره في المنطق، دراسة وتحقيق (ماجستير) معهد الفلسفة، جامعة الجزائر 1987.

- عبد الحميد حاجيات: سيدي محمد الهواري شخصيته وتصوفه، مجلة الثقافة، السنة (15)، العدد (88)، وزارة الثقافة والسياحة، شوال ذو القعدة 1405هـ - يوليو أغسطس 1985.

- العيد مسعود: المرابطون والطرق الصوفية بالجزائر خلال العهد العثماني، مجلة سيرتا، السنة (6) العدد (10)، معهد العلوم الاجتماعية جامعة قسنطينة، رمضان 1405هـ - أبريل 1988.

- أحمد ساحي: أحمد بن دريس الأيلولي ودور زاوية في التراث العربي، مجلة الدراسات التاريخية العدد (7)، نشر معهد التاريخ جامعة الجزائر 1414هـ / 1993.

(2) من بين هذه الدراسات التي تناولت التصوف دراسة عبد العزيز فيلاي، تلمسان في العهد الزياني (دراسة سياسية، عمرانية، اجتماعية، ثقافية)، أطروحة دكتوراه الدولة، معهد التاريخ، الجزائر 1416هـ - 1995م.

(3) ظهرت في السنوات الأخيرة عدة رسائل جامعية على مستوى جامعة تونس، وجامعة الرباط اعتنت بدراسة التصوف في العهدين المرابطي والموحدي تستحق التنويه نذكر منها:

- إبراهيم القادري بوتشيش: المغرب والأندلس في عصر المرابطين - المجتمع - الذهنيات - الأولياء - (دكتوراه الدولة)، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1993.

- أحمد الشتيوي: مظاهر الحضارة من خلال رحلات المغاربة والأندلسيين وثقافتهم بين القرنين 6هـ - 13هـ / 12م - 18م، دكتوراه الدولة كلية الآداب جامعة تونس، 1988.

- لطفي عيسى: أخبار المناقب في المعجزة والكرامة والتاريخ، دار سيراس للنشر تونس، 1993.

عشر الميلاديين — فرتأيت الخوض في غمارها. ويأتي اختياري للقرنين السادس والسابع الهجريين — الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين — إطارا تاريخيا للبحث بناء على جملة من الإعتبارات هي:

— أولا: لأن أوائل القرن السادس الهجري — الثاني عشر الميلادي — هو البداية التاريخية لظهور التصوف في المغرب الأوسط — الجزائر — بعد إرهابات دينية واجتماعية واقتصادية وسياسية وفكرية دامت ثلاثة قرون: من القرن الثالث الهجري إلى القرن السادس للهجرة/ 9م — 12م شكلت في مجملها عوامل ظهور التصوف تعرضت لها بالدراسة.

— ثانيا: أن هذين القرنين حدثت فيهما تقلبات سياسية وثقافية على مستوى الأندلس دفعت بصوفيته إلى الهجرة نحو المغرب الأوسط والإستقرار فيه أين ساهموا بأفكارهم واتجاهاتهم الصوفية في نشوء وإثراء التيارات الصوفية من سنية وسنية فلسفية وفلسفية محضة.

— ثالثا: أن التصوف في المغرب الأوسط — الجزائر — عبر تاريخه الوسيط والحديث والمعاصر لم يبلغ مستوى فكريا وأخلاقيا أعلى من المستوى الذي بلغه في القرنين السادس والسابع الهجريين — الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين — لكونه تصوفا أكاديميا صرفا استند أصحابه في ممارسته إلى نظريات صوفية مشرقية وأندلسية ومغربية.

— رابعا: لأن القرنين السادس والسابع الهجريين — الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين — هما مرحلة الاعتراف الرسمي للدول التي تعاقبت على حكم المغرب الأوسط بالصوفية كشريحة مؤثرة في الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والدينية والثقافية.

— خامسا: يعتبر القرن السابع الهجري — الثالث عشر ميلادي — الحد الفاصل بين التصوف النقي الخالي من الشعوذة والخرفات وبداية نشاط الطرقية في القرنين الثامن والتاسع الهجريين — الرابع عشر والخامس عشر الميلاديين — وحتى المدارس الصوفية التي مثلت التصوف النقي على مستوى بجاية وقسنطينة وتلمسان في هذين القرنين ما هي إلا صدى لتيارات القرنين السادس والسابع الهجريين — الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين —.

— سادسا: لأن متوصفة هذه الحقبة اتسموا بالإيجابية في النشاط الاجتماعي والثقافي والسياسي بعيدا عن الخمول والتدجيل والنفاق السياسي.

— سابعا: أردت بهذا الكتاب أن أبرز دور المغرب الأوسط في هذه الحقبة كوسيط ثقافي وفكري بين إفريقية والمغرب الأقصى والأندلس، ونقطة اتصال هامة بين هذه البلدان والمشرق الإسلامي، ومدى مساهمة صوفيته في إثراء الحياة الثقافية والفكرية في المغرب والأندلس

والمشرق. كذلك قصدت من عملي هذا جمع تراثنا في الفكر الصوفي الذي لا يزال شذر مذر في بطون كتب التاريخ والطبقات والمناقب والنوازل.

ولا أريد الخوض في الصعوبات والمشاق التي واجهتني طيلة فترة جمع المادة من المكتبات بالجزائر وقسنطينة وزاوية طولقة (1) وتونس (2) وفي المكتبات الخاصة، لأن ذلك من عزم الأمور إنما أردت لفت الانتباه إلى الصعوبات التي لقيتها أثناء عملية التحرير أذكرها متمثلة في ندرة المادة المتعلقة بمختلف العوامل التي أدت إلى نشأة التصوف في المغرب الأوسط.

فكل ما عثرت عليه عبارة عن شذرات من المعلومات استقيتها من كتب التاريخ والجغرافيا والرحلات والطبقات والمناقب، فضلا على صعوبة التعامل مع المادة المتاحة لي من حيث صعوبة تطويعها للإسكاف بخيوط الحركة الصوفية وتياراتها. إضافة إلى الفراغ الرهيب في شأيا المصادر حول الموقع الاجتماعي لشريحة الصوفية وعلاقتها بمختلف الشرائح الاجتماعية الأخرى بما في ذلك الحكام والفقهاء لأن الحفر في البنى الاجتماعية للمغرب الأوسط خلال القرنين السادس والسابع الهجريين - الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين - مغامرة صعبة نظرا لندرة المادة التاريخية.

وتتفاقم الصعوبات عندما يتعلق الأمر بإبراز موقف الصوفية من المشكلات الاجتماعية والسياسية والدينية التي تعترض المجتمع، نظرا لانصراف المصادر إلى تدوين سير الأمراء والملوك وأحداث البلاط وثروات القبائل. ولم ينقذنا من هذا المأزق سوى نتف المعلومات التي جادت بها المصادر الدفينة المتمثلة في: كتب المناقب التي مكنتنا من إمطة اللثام عن إسهامات الصوفية في إنقاذ المجتمع من تبعات الجفاف والمجاعات وتطهير وسطه من رذائل الأعمال وفري مشاكله لدى الحكام.

المنهجية: وفي دراستي هذه اتبعت منهجا تاريخيا ركزت فيه على استنباط المادة من المصادر، والحرص على التوثيق رعايا للأمانة العلمية. وأقحمت النص التاريخي نثرا وشعرا في

(1) أتوجه بالشكر الجزيل إلى شيخ زاوية طولقة: السيد عبد القادر عثمانى على مساعدته لي أثناء إقامتي في زاويته حيث مكنتني من محتويات مكتبته وخاض معي في البحث عن مصادر الموضوع ومراجعته.

(2) أوجه خالص شكري للأستاذ محمد حسن أستاذ التاريخ بجامعة تونس الذي أرشدني إلى ضرورة معالجة ظاهرة الصوفية في السياق الاجتماعي، كما حثني على الخروج عن الطريقة الكلاسيكية بإقحام الكرامة الصوفية كخطاب إيديولوجي يراد التعبير به عن واقع معين.

إثبات مختلف الظواهر التي درستها (1). كما حرصت على دراسة الحركة الصوفية من الداخل أي: من حيث أفكارها ونشاطها دون الإخلال بجانبها التاريخي ورعيت في ذلك متطلبات المنهج التاريخي من تحليل واستنباط ونقد ومقارنة.

وقد استهللت الموضوع بمقدمة استعرضت فيها أهمية الموضوع وإشكاليته والمنهج الذي اتبعته، وأتبع ذلك بعرض لأهم المصادر التي اعتمدتها، ثم قسمت البحث إلى أربعة أبواب، كل باب يتضمن فصلين:

الباب الأول: يتضمن " معنى التصوف وعوامل ظهوره في المغرب الأوسط "، ناقشت في الفصل الأول منه "لمحة تاريخية عن المغرب الأوسط، ونشأة التصوف عند المسلمين" قصدت من وراء ذلك معالجة إشكالية المغرب الأوسط من حيث التسمية، والمدلول الجغرافي خلال القرنين السادس والسابع الهجريين — الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين — لإبراز الإطار الجغرافي الذي جرت فيه أحداث الحركة الصوفية — الجزائر الحالية —، وليس المغرب الأوسط الذي تعني به المصادر القديمة بلاد زناته في الناحية الغربية من الجزائر الحالية.

كما حددت فيه أيضا معنى التصوف من حيث أصل الكلمة واشتقاقها اللغوي، والمرادفات الدالة على معناها، ثم أبرزت بداية ظهور التصوف في المشرق الإسلامي والعوامل التي عجلت بظهوره انطلاقا من المئة الثانية للهجرة والأطوار التي مر بها حتى استوسقت تياراته. وبينت أنواعه التي حصرتها في نوعين بارزين: تصوف سني، وتصوف فلسفي ولكل نوع تياراته ونظرياته وللتبنيه فقد اقتصرنا بالإشارة إلى التيارات، والنظريات الصوفية التي كان لها وجود في المغرب الأوسط خلال القرنين السادس والسابع الهجريين — الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين — حتى يتسنى للقارئ من بداية الموضوع الإطلاع على أفكار التيارات الصوفية التي عالجتها في الباب الثاني من هذا البحث.

وتطرقت في الفصل الثاني " لعوامل ظهور الحركة الصوفية في المغرب الأوسط" وصنفتها إلى ثلاثة عوامل: دينية سياسية واقتصادية واجتماعية. ففي العوامل الدينية درست حركة الزهد من القرن الثالث الهجري إلى نهاية القرن الخامس للهجرة/9م — 11م — لأن الزهد هو الخطوة الأولى في طريق التصوف، ركزت فيه على مدى تأثير زهاد المغرب الأوسط بحركة الزهد والتصوف التي شهدتها القيروان قبل خرابها من طرف العرب الهلالية — 449هـ/ 1057م — وبالزهاد الأندلسيين الذين طرّقوا حواضر المغرب الأوسط منذ القرن الخامس للهجرة

(1) في هذا المقام أوجه شكري إلى الأستاذ: عبد الرحمن التليلي قسم الفلسفة جامعة تونس على نصيحته لي بإقحام النص التاريخي بمختلف أوجهه من نثر وشعر في إثبات حقيقة الظاهرة التاريخية.

— الحادي عشر الميلادي — كما رصدت نشاط زهاد المغرب الأوسط أيضا في إفريقية والأندلس مما يوحي بأن العلاقة كانت تأثيرا وتأثرا بين هذه البيئات في مجال الفكر الزهدي. وقد تمخض عن هذه الإرهاصات الزهدية التي دامت ثلاثة قرون ميلاد الحركة الصوفية في مطلع القرن السادس الهجري — الثاني عشر الميلادي —.

وفي سياق العوامل الدينية دائما عالجنا دور الرباط كمؤسسة عسكرية ودينية ساهمت في نشأة التصوف فالرباط الذي يعدّ في المغرب الأوسط وليد القرن الخامس الهجري — الحادي عشر الميلادي — لطروف متعلقة بسياسة الدولة الفاطمية وقوتها البحرية في الحوض الغربي للبحر المتوسط، وعجز الزيبيين والحماديين خلفاء الدولة الفاطمية من المحافظة على المجد البحري الذي تركه لهم الفاطميون منذ رحيلهم إلى مصر سنة 362هـ/973م جعل زهاد المغرب الأوسط يتجهون إلى تأسيس ربط على السواحل متحسين فيها الحراسة والعبادة، بيد أن ظهور الموحدين واستلائهم على المغرب الإسلامي من طبرقة شرقا إلى المحيط الأطلسي غربا ومن البحر المتوسط شمالا إلى الصحراء جنوبا، وامتلاكهم لقوة بحرية فرضوا بها السيطرة على الحوض الغربي للبحر المتوسط، وفروا عن المرابطين مؤونة الحراسة والدفاع عن السواحل مما جعلهم يعتكفون على العبادة، ومنه أخذ الرباط في التطور إلى رابطة تؤم الطلبة وهم ملتفون حول شيخهم يلقنهم العلم، ويشرف على تربيتهم الدينية، ثم أن هؤلاء التلامذة كانوا غالبا ما يقومون بعد نهاية دراستهم بالرابطة والعودة إلى مواطنهم الأصلية بتأسيس رابطات على شاكلة رابطات شيوخهم وبهذه الكيفية نشأ التصوف وانتشر وقد عززت هذا التخريج بقرائن ونماذج من ربط المغرب الأوسط ورباطاته.

ومن العوامل الدينية أيضا تحدثت عن تسرب المصنفات الصوفية إلى المغرب الأوسط من معابر ثلاثة: المشرق والأندلس والمغرب الأقصى، أوضحت دورها في نشأة التصوف وصقل تياراته كما رصدت مؤلفات صوفية المغرب الأوسط وإسهاماتهم في هذا الجانب وناقشت ضمنها هجرة صوفية الأندلس إلى بجاية وتلمسان ودورهم في تبسيط مصنفات التصوف السني والفلسفي والتعريف بمؤلفاتهم لدى جمهور الطلبة والمريدين، مما أدى إلى إثراء الحركة الصوفية باتجاهات صوفية لم تكن معروفة بالمرة في المغرب الأوسط.

وفي العوامل السياسية تطرقت إلى حالات الزهد التي كان عليها الأمراء المرابطين في تلمسان وأثرها في تشجيع العامة في الإقبال على التصوف، وذكرت سيطرة الفقهاء على الحياة السياسية والفكرية وأثرها في اختلال التوازن الفكري لصالحهم الذي أدى إلى ظهور المتصوفة لإعادة التوازن الفكري والسياسي. وناقشت أثر العقيدة التومرتية التجريدية في ظهور اتجاهات

صوفية تنبذ العقل وتركز على القلب كمدرک للحقائق الإلهية. وفي نفس المضمار تعرضت إلى سياسة الموحدين في تشجيع الفلسفة مما ساعد على ظهور اتجاهات صوفية فلسفية.

أما العوامل الاقتصادية فقد أبرزت فيها الثراء وأثره في ظهور أفكار الزهد والتصوف على أساس أنها تمثل رد فعل على الاهتمام بالمال والدنيا. ومن زاوية أخرى أدت الضائقة الاقتصادية في أواخر حكم الدولتين الحمادية والمرابطية خلال النصف الأول من القرن السادس هجري - الثاني عشر ميلادي - دورا في اختلال التوازن الطبقي وانحصار الثراء لصالح طبقة الحكام والأغنياء والتجار، مما أدى إلى ظهور اتجاهات صوفية استمدت أفكارها من هذا الواقع المزري. ناهيك عن استفحال الآفات الاجتماعية من زنا وشرب الخمر والسرقة وغيرها والتي أصبح لها تيار يسعى لإشباع شهوات البطن والفرج، وكرد فعل على ذلك ظهرت أفكار التصوف الداعية إلى العفة والزهد في شهوات النفس والبطن.

وأما الباب الثاني فيشمل على: "التيارات الصوفية في المغرب الأوسط خلال القرنين السادس والسابع الهجريين - الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين -" فجعلت الفصل الأول منه لتيارات التصوف السني والتصوف السني الفلسفي، حيث صنفت تيار التصوف السني إلى خمسة اتجاهات هي: اتجاه الوعظ والتذكير، اتجاه الترهيب والتخويف، اتجاه المجاهدة النفسية، اتجاه التصوف التلقائي، واتجاه الخلوة والانقطاع، وأفردت لكل اتجاه دراسة أفكاره الصوفية وتتبع إنتاج ونشاط صوفيته في سبيل نشر أفكارهم في أوساط الطلبة والمريدين.

أما "تيار التصوف السني الفلسفي" فقسمته إلى خمسة اتجاهات هي: الغزاليون والمدينيون والمجاريون والشاذليون والاتجاه الباطني، عرفت بأفكار كل اتجاه، وكشفت النقاب عن روادها من الصوفية وطلبتهم وأوضحت ديمومة ومثانة العلاقات بين صوفية هذه الاتجاهات في كل من المغرب الأوسط والأندلس والمغرب الأقصى وإفريقية والتي هي عكس العلاقات السياسية التي تميزت بالتطاحن والجفاء بين «حفصيين والزياتيين والمرينيين».

وأفردت الفصل الثاني " لتيار التصوف الفلسفي" وصنفته إلى ثلاثة اتجاهات: اتجاه الحراليين، وهم اتباع أبي الحسن الحرالي (تـ 638 هـ/ 1239م) الذين تبنا أفكار المدرسة الإشراقية. أما اتجاه الوحدة المطلقة فحصرته في طريقتين صوفيتين هما: الشاذلية نسبة لأبي عبد الله الشاذلي الحلوي (تـ أوائل القرن 7 هـ/ 13م) ومركزها تلمسان، والسبعينية نسبة لأبي محمد عبد الحق ابن إبراهيم (تـ 1270/669م) ومركزها بجاية، وأوضحت أفكار الطريقتين ونشاط أعلامهما. ثم درست اتجاه وحدة الوجود في تلمسان فذكرت أعلامه وبينت أفكارهم وإنتاجهم الصوفي وعلة انحصارها في تلمسان.

أما الباب الثالث فيتعلق بـ: "إسهامات الصوفية في الحياة الاجتماعية والدينية والسياسية" تناولت في فصله الأول "شريحة الصوفية والمجتمع" عرضت فيه الحياة الخاصة للصوفية من حيث المسلك النقشفي في المأكل والملبس والسكن، والزهد في المال والعقار والوظائف، وكشفت النقاب عن أخلاقهم وفضائلهم من حيث الرحمة والإيثار والإحسان والتواضع، وبينت حالاتهم الاجتماعية من حيث تكوين الأسرة والعزوبة، وتطرق إلى حرفهم التي كانوا يزاولونها لكسب قوتهم اليومي وفي نفس المضمار عالجت ظاهرة الاعتقاد في الصوفية التي لازمت فكر مجتمع المغرب الأوسط - الجزائر - من أعالي الدوائر في بلاط السلطة إلى الفرد العادي، وتحكمت في سلوكاته وتصرفاته. كما ناقشت المفهوم الاجتماعي للكرامة الصوفية من حيث أنها ليست مجرد نصوص أدبية أو قصص قصير أو ظاهرة سلوكية مرتبطة بقوى غيبية ومشاهدات سحرية كما يعتقد البعض، بل هي ترجمة صادقة لأوضاع اجتماعية وأخلاقية وسياسية شتى، تنزع إلى تغييرها نحو الأفضل بوسائل سلمية هدفها نشر الفضيلة، وتعايش الكائنات بسلام وطمأنينة. ثم تعرضت إلى دورهم في التكافل الاجتماعي من حيث مساعدة الفقراء والمعوزين على تجاوز محن الفقر والجفاف والمجاعات، وفي السعي لدى الأغنياء لمساعدة الفقراء، ومحاربة ظواهر التفسخ الأخلاقي كالزنا والدعارة وشرب الخمر والسرقة. أما دورهم في القضايا الدينية فتمثل في نشر الدين الإسلامي ومساعدة الفقراء على تأدية فريضة الحج والجهاد في سبيل الله.

وتطرقت في الفصل الثاني إلى "علاقة المتصوفة بالسلطة والفقهاء السلفية" بينت فيه نوعية العلاقات التي جمعت المتصوفة بالحماديين والمرابطين ثم بالموحدين ثم بالزيانيين والحفصيين ووجدت أن علاقاتهم بالحماديين والمرابطين تحكمت فيها إلى حد كبير الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية السائدة. بينما كان للعوامل المذهبية والعقدية والاجتماعية والاقتصادية دور في صياغة علاقتهم مع الموحدين، ويختلف الأمر بالنسبة للزيانيين والحفصيين الذين رتبوا علاقتهم مع المتصوفة من منطلق تقديسهم لهذه الشريحة والاعتقاد فيها والتبرك بها.

أما علاقة المتصوفة بالفقهاء السلفية، فقد حصرتها في نوعين من العلاقات: علاقة التعايش والمعارضة السلمية جمعت الفقهاء السلفية بمتصوفة التيارات الصوفية السنية مظهرها مناضرات مذهبية، وفقهية في حدودها العلمية، وانتقادات من الطرفين لبعضهما البعض. فبينما هاجم المتصوفة المكانة المادية والأدبية للفقهاء السلفية في ظل السلطة، انتقد الفقهاء السلفية أسلوب المجاهدات الذي ينتهجه الصوفية في اللبس، والمأكل بطرق سلمية كما يظهر تحالف الطرفين ضد تيار الشعوذة والمشعوذين المخالفين للشريعة. وعلاقة ملؤها العداء والصراع بين

متصوفة التيارات الفلسفية والفقهاء السلفية تميزت باتهام السلفية لهؤلاء المتصوفة بالزندقة والكفر، ومتابعتهم لحد الحكم على بعضهم بالموت.

أما الباب الرابع ويتعلق بـ " دور صوفية المغرب الأوسط في الحياة الثقافية والفكرية خلال القرنين السادس والسابع الهجريين - الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين - " تحدثت في الفصل الأول منه عن دورهم في إقامة الزوايا ونشر التعليم وإسهاماتهم في العلوم النقلية والعقلية، حيث حددت مفهوم الزاوية وتتبع نشأتها وتطورها من حيث الهيكل والوظيفة والنشاط في الفترة الممتدة من النصف الثاني من القرن الخامس هجري - الحادي عشر ميلادي - إلى نهاية القرن السابع هجري - الثالث عشر ميلادي -، مستدلا على ذلك بذكر بعض زوايا القرنين السادس والسابع الهجريين - الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين - كما وقفت على نظامها التعليمي والتربوي والذي يختلف من زاوية لأخرى حسب الاتجاه الصوفي لكل شيخ زاوية ودرجة إلمامه بالعلوم النقلية والعقلية. وخلصت إلى التطرق للنتائج الثقافية والفكرية والدينية والاجتماعية والسياسية التي تمخضت عن نشاط الزوايا.

وحول دورهم في نشر التعليم تعرضت إلى نشاطهم في حقل التعليم من خلال ثلاث مستويات: تعليم الصبيان، تعليم الشباب، والتعليم الشعبي. وأبرزت دوافع انتصاب الصوفية للتعليم وذكرت عينات من الصوفية الذين تصدوا لتعليم الصبيان في الكتاتيب، وتعليم الشباب في المساجد و الزوايا، وتدريس العامة في المساجد، بينت تعدد طرق التدريس ونظم التربية لدى الصوفية والعلوم التي كانوا يدرسونها وختمت هذا الدور بجملة النتائج المتمخضة عن دورهم في التعليم.

وعن إسهاماتهم في العلوم النقلية والعقلية عرضت جهودهم في: علم القرآن والتفسير والحديث والفقه وفي العلوم اللسانية من لغة وأدب بنوعيه النثر والشعر وقسمتهما إلى أغراض. وكذلك الشأن بالنسبة لأدب التاريخ، فذكرت مؤلفاتهم من تأليف واختصارات وشروحات ونظم. أما العلوم العقلية، فقد تتبعت إسهاماتهم في علم المنطق واقتصرت في العلوم العددية على الحساب وعلم الفرائض.

وأفردت الفصل الثاني " لدور صوفية المغرب الأوسط الثقافي والفكري في المشرق والمغرب والأندلس " فتناولت فيه دور صوفية المغرب الأوسط - الجزائر - في الحياة الثقافية والفكرية من خلال عينات من الصوفية المهاجرين وإسهاماتهم في إثراء الحياة الثقافية والفكرية في القاهرة والإسكندرية ومكة والمدينة ودمشق وحواضر الشام الأخرى. كما عالجت انتشار أفكارهم في إفريقية والمغرب الأقصى والأندلس تناولت في ضمنها تحول بجاية وتلمسان في القرنين السادس والسابع الهجريين إلى مراكز إشعاع ثقافي وفكري جذبت إليها الطلبة والمريدين

من أنحاء إفريقية والمغرب والأندلس الذين نقلوا بدورهم ما تعلموه عن شيوخ التصوف في هاتين الحاضرتين إلى أوطانهم. كما رصدت نشاط عينات من صوفية المغرب الأوسط في إفريقية والمغرب الأقصى والأندلس من خلال التدريس والتأليف، مما جعلهم يتبوؤن كراسي المشيخة العلمية والصوفية فكموا من طرف العامة والخاصة ونالوا الحظوة عند الملوك والسلاطين.

أما الخاتمة: فقد تضمنتها مجمل النتائج التي توصلت إليها في هذا الكتاب وأتبعها بملحق اقتبسها من مصادر تعكس مواضيع لها علاقة مباشرة بآبواب الموضوع وفصوله وأردفتها بصور وخرائط وفهارس للأعلام والأماكن.

تحليل لأهم مصادر البحث:

إن المتتبع للمصادر التي اعتمدنا عليها في انجاز هذا البحث يجدها متنوعة من كتب التاريخ و الرحلة و التراجم و المناقب و النوازل وسرعان ما يدرك أن الصوفية و التصوف حاضر في الحياة الاجتماعية والاقتصادية و السياسية والثقافية لمجتمع المغرب الأوسط — الجزائر — فلا يكاد يخلو مصدر من الإشارة إلى تجربة التصوف التي هي بوجه أو بآخر متناثرة في أصناف عديدة من المصادر استدعى منا تعبئتها جميعا تقاديا لسوء التقدير حول خصوصية هذا الصوفي أو ذاك. وقد اقتصرنا على ذكر أهمها مراعيًا مجالات الاستفادة منها وترتيبها الزمني.

كتب المناقب :

أكثرها لا يزال في وضعه المخطوط، وهي قليلة و نادرة خاصة المتخصصة في صوفية المغرب الأوسط بمفهوم جغرافية الجزائر الحالية، وقد بدأ البحث بالمغرب العربي يتحسس أهميتها في الوقوف على تاريخ التصوف و المتصوفة و في اعتمادها على مصادر أساسية كاشفة عن التاريخ الاجتماعي المغربي و نمط تفكيره، وكذا الاستفادة من نصوصها الصوفية التي هي في الأصل نتاج ظروف تاريخية معينة، و رغم وعينا بمنهجها الكاريزماتي في التركيز على مثالية الصوفي دون إغارة الاهتمام بشخصيته التاريخية، فإن ذلك لم يعقنا في استثمارها من زاوية، حياة الصوفية بزواياهم و رباطاتهم و أماكن خلواتهم وما صاحب ذلك من طقوس، وهي بحق ميدان خصب لمن يروم الحفر في البنى الاجتماعية والعقليات والمخيل المغربي ومنها :

مخطوط (المجموع أو الديوان) لابن مرزوق محمد الشهير بالخطيب توفي 781هـ/ 1379م (1) وهو من استكشاف أستاذي الدكتور فيلاي عبد العزيز، فهو أول من استخدم هذا المخطوط واستثمره بعناية فائقة في أطروحته لنيل دكتوراه الدولة - تلمسان في العهد الزباني - ونبه إلى قيمته، و المخطوط يضم خمسين ورقة مكتوب بخط مغربي جميل وبأسلوب بسيط، ترجم فيه ابن مرزوق لأفراد أسرته ومن عاصرهم من الفقهاء و الصوفية، واستفاد منه البحث في إبراز الحركة الصوفية بتلمسان خلال القرن السابع الهجري - 13 الميلادي - من حيث تياراتها و مناقب صوفيتها و مظاهر حياتهم الاجتماعية من حيث المسلك النقشفي و أخلاقهم وحرفهم و محيطهم الاجتماعي و دورهم في التكافل، و في نشاطهم التربوي و التعليمي، وحلقات الذكر و الأوراد وعلاقاتهم بالفقهاء السلفية و السلطة، و في تحديد المفهوم الاجتماعي للكرامة الصوفية .

أما كتابه (المسند الصحيح الحسن في مآثر و محاسن مولانا أبي الحسن) (2) خصصه لذكر مآثر و مناقب و فضائل السلطان أبي الحسن المريني بغية التقرب من المرينيين ونيل رضاهم، فقد تضمن إشارات إلى مظاهر الحياة الثقافية بتلمسان و أفادنا في نشأة الزوايا وتطورها و وظائفها.

وكذلك اعتمدنا على مخطوطات مغربية تضمنت مادة لها علاقة بالحركة الصوفية في المغرب الأوسط - الجزائر- و تياراتها و أثبت من خلالها علاقة التواصل في الفكر الصوفي بين إفريقية والمغرب الأوسط، أذكر منها على سبيل الاستشهاد لا الحصر : مخطوط " الاسرار الجليلة في المناقب الدهماتية " لعبد الرحمان بن محمد الدباغ (ت 689هـ/ 1291م) (3) ومخطوط ضمن مجموع " مناقب الشيخ ابي سعيد خلف ابن يحيى الباجي" (4) لأبي الحسن علي بن ابي القاسم الهواري (ق 7هـ/ 13م) ومخطوط ضمن المجموع " مناقب سالم التباسي " (5) لأبي عبد الله محمد بن أبي القاسم الصباغ و مخطوط ضمن المجموع " تحفة العاشقين في ذكر الأولياء والصالحين " (6) لمحمد بن عرفة الشاذلي و مخطوط ضمن

(1) نسخة مصورة عن مخطوط الخزانة العامة بالرباط رقم 20. أمديني أستاذي عبد العزيز فيلاي بعطائه الذي لا ينضب بنسخة مصورة من هذا المخطوط فجزاه الله خيرا.

(2) قامت بتحقيق ماريّا خيسوس بيغرا، وقدم له محمود بوعيداد، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981م.

(3) مخطوط بدار الكتب التونسية، (مكتبة حسن حسني عبد الوهاب) تحت رقم 17944.

(4) مخطوط بدار الكتب التونسية، (المكتبة العبدلية) تحت رقم 4520.

(5) مخطوط بدار الكتب التونسية، (المكتبة العبدلية) تحت رقم 7863.

(6) مخطوط بدار الكتب التونسية، (المكتبة العبدلية) تحت رقم 9264.

مجموع " تحفة أهل التصديق بأستيد الطائفة الجزولية و الزروقية من أهل الطريق " (1) لمهدي ابن أحمد الفاسي.

كتب الطبقات و التراجم :

تهتم كتب الطبقات أو ما تعرف أيضا بكتب التراجم بحياة العلماء والفهاء والصوفية وترصد الحياة الثقافية للمجتمعات من حيث عاداتها وتقاليدها وتشكلها الطبقي و نشاطها الحرفي والتجاري و مستواها المعيشي من حيث المسكن و الملبس و طريقة تفكيرها و جلها تم نشره .

ومن أقدم مصادر الطبقات و التراجم التي اعتمدنا عليها كتاب " رياض النفوس في طبقات علماء القيروان و إفريقية و زهادهم ونساجهم و سير من أخبارهم و فضائلهم و أوصافهم " (2) للمالكي تـ 486هـ/1090م استفدنا منه في الوقوف على تجربة التصوف المبكرة بإفريقية والتي جذبت علماء المذهب المالكي من المغاربة إلى طرق أبواب القيروان من القرن الثاني للهجرة /8م إلى القرن الخامس الهجري/11 الميلادي و في ضمنه أيضا نصوصا تجلي نشاط زهاد المغرب الأوسط واتجاهاتهم الزهدية و مدى تأثير التيارات الزهدية و الصوفية القيروانية في حركة الزهد بالمغرب الأوسط . كما يعكس كل من كتاب " ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك " (3) للقاضي عياض تـ 544هـ/1149م وكتاب " الصلة " (4) لابن بشكوال تـ 578هـ/1183م مصدران أساسيان استعنا بهما في إثبات حقيقة التفاعل في الفكر الزهدي خلال القرنين الرابع والخامس الهجريين/10 و11 الميلاديين بين المغرب الأوسط و الأندلس ضمن ديمومة الحركة و الانتقال بين المجالين.

ويطرح كتاب (التشوف إلى رجال التصوف وأخبار أبي العباس السبتي) (5) لابن الزيات التادلي تـ 617هـ/1220م نموذجا يكاد يكون فريدا من نوعه في رصد واقع الحركة الصوفية في المغرب الإسلامي في الفترة الممتدة بين القرنين الخامس الهجري إلى السابع للهجرة /11 و13 الميلاديين تناول فيه بالترجمة لمئتين وتسعة وسبعين صوفيا. وقد اتبع في إنجاز هذا الكتاب منهجية ذكرها هو نفسه في ثنايا كتابه، إذ تحرى في إثبات صحة الرواية طريق المقارنة بين

(1) مخطوط بدار الكتب التونسية ، (مكتبة حسن حسني عبد الوهاب) تحت رقم 18247.

(2) حققه بشير بكوش و راجعه لعروسي المطوي ، دار المغرب الاسلامي ، بيروت 1401هـ - 1981م.

(3) حققه احمد بكير محمود ، منشورات دار مكتبة الحياة ، بيروت ، بدون تاريخ.

(4) نشر الدار المصرية للتأليف و الترجمة ، 1966

(5) قام بنشره و تحقيقه ادولف فور ، مطبوعات إفريقية الشمالية ، الرباط 1377 هـ/1938م.

الروايات واختيار الأصح منها سندا و أقربها إلى الصواب و الجنوح إلى إعتدال روايات أهل الثقة و الأمانة و الصلاح لكنه يخلو من مظاهر النقد نظرا لايمن المؤلف بكرامات الصوفية التي يجيزها عقلا و شرعا.

و تتمثل أهميته بالنسبة لبحثنا في كونه أمدا بمعلومات ثمينة عن كيفية نشأة الحركة الصوفية في تلمسان و قلعة بني حماد منذ النصف الثاني من القرن الخامس الهجري /11 الميلادي وعن هجرة متصوفة إفريقية والمغرب الأقصى و الأندلس إلى بجاية و قلعة بني حماد و تلمسان وإسهاماتهم في إثراء الحركة الصوفية، وفي ضمن نصوصه الأدبية معلومات عن الواقع الاجتماعي لشريعة الصوفية من حيث المأكّل و الملبس و المسكن و الحرية و الوظيفة و الزهد في المال و المنصب و دورها في التعليم و موقفها من الفقهاء و السلطة و نشاطها الاجتماعي و الاقتصادي و السياسي و إنقاذ المجتمع من الكوارث الجفاف و المجاعات و إعالة الفقراء و محاربة التفسّح الأخلاقي و التخفيف من حدة التفاوت الطبقي و التصدي للحكم الفاسد.

كما يعتبر ابن الأبار القضاعي تـ 658هـ/1260م من خلال كتابه " التكملة لكتاب الصلة " (1) - لصلة ابن بشكوال - أحسن شاهد عن تجربة التصوف بمدينة بجاية التي كان قد دخلها مع الوافدين الأندلسيين ومكث بها مدرساو مؤلفا. استقينا منه معلومات دقيقة عن الزهاد والصوفية الأندلسيين الذين طرّقوا المغرب الأوسط في القرنين السادس و السابع الهجريين وأثروا اتجاهاته الصوفية.

ويمكن اعتبار كتاب (عنوان الدراية فيمن عرف من علماء في المائة السابعة ببجاية) (2) للقاضي أبي العباس أحمد بن أحمد الغبريني ت704هـ/1306م أهم مصدر في أدب التراجم، أرخ للحياة الفكرية في المغرب الأوسط خلال القرن السابع الهجري - 13م استعرض فيه نشاط الأدباء و الفقهاء والشعراء و الصوفية و المحدثين والأطباء من أهل المغرب الأوسط ومن الوافدين الأندلسيين و المغاربة و المشاركة. وقد توخى في إنجاز هذا العمل طريقة منهجية اعتمد فيها بساطة الأسلوب ودقة الرواية، و ساعده تكوينه في علوم الدراية و الرواية على التحكم في توظيف المصطلحات الدينية والصوفية. كما سمحت له وظيفته كقاض لدى الحفصيين أن يكون قريبا من الخزائنة السلطانية في بجاية التي استفاد من محتوياتها، فضلا على الاستعانة ببعض المصنفات مثل كتاب (المنتخب المقرب في ذكر بعض صلحاء المغرب)

(1) نشر عزت الطاهر الحسني ، مطبعة السعادة، مصر 1375هـ/1955م.

(2) حققه أحمد بكير محمود ، منشورات دار مكتبة الحياة ، بيروت ، بدون تاريخ.

لمؤلف مجهول وفهرست أبي عبد الله محمد بن عبد الحق التلمساني، وكذلك اعتماده على الرواية الشفوية التي كان يستقيها من الطلبة ومن أصحابه ناهيك على أن تدرسه و تدريسه في بجاية سمحا له بقاء الصوفية و حضور مجالسهم و الارتشاف من أفكارهم مما سهل له الوقوف على دقائق أمورهم ويخلو كتابه من كل نقد للصوفية فقد اقتصر على ذكر فضائلهم للاعتبارات التالية :

— إيمانه المطلق بكرامات الصوفية و خوارقهم.

— تفتحته على مختلف التيارات السنية و الفلسفية ، حيث اخذ الطريقة الغزالية عن ابي عبد الله السجلماسي، و إمامه بافكار المدرسة المدنية و تضلعه في النظريات الاشراقية التي أخذها عن أبي محمد بن عبد الحق بن الربيع (ت 675هـ/1276م) وأبي زكريا بن محجوبة القرشي السطيفي تـ 677هـ/1278م و استفاد منه البحث في كل محاوره و مراحلها من حيث العوامل الدينية و الاقتصادية التي أدت إلى نشأة الحركة الصوفية، وفي الوقوف على الحركة الصوفية واتجاهاتها في بجاية و في إعطائنا صورة عن دور الصوفية الأندلسيين في إثراء الحركة الصوفية من حيث وضعيتهم الاجتماعية و نشاطهم الحرفي والتعليمي و مواقفهم إزاء المجتمع ، وعلاقتهم بالفقهاء السلفية و السلطة.

أما الباديس عبد الحق اسماعيل — توفي أوائل القرن الثامن الهجري/14م الذي انتهى من تأليف كتابه " المقصد الشريف والمنزع اللطيف في التعريف و صلحاء الريف " (1) و غطى به مرحلة من التاريخ الفكري لشمال المغرب الأقصى، والممتد من النصف الثاني من القرن السادس الهجري إلى 711هـ/1313م وبالتالي يكون قد استكمل جهد ابن الزيات الذي توقف في كتابه التشوف عند حدود 617هـ/1223م وتتمثل استفادة البحث منه في اعطائنا مادة خبرية عن تلامذة الريف المغربي الذين طرّقوا بجاية، و ارتشفوا من فكر أبي مدين تـ 594هـ/1198م خلال النصف الثاني من القرن السادس الهجري — الثاني عشر ميلادي — كما مكننا من الوقوف على التواصل في الفكر الصوفي بين بجاية و منطقة الريف المغربي من خلال العلاقات بين شيخ رباط آسفي أبي محمد الصالح تـ 631هـ/1234م وشيخ بجاية أبي مدين شعيب.

(1) حققه سعيد احمد اعراب ، المطبعة الكاثوليكية ، الرباط، 1402هـ/1982م.

وكذلك استفاد البحث من كتاب " الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب " (1) لابن فرحون تـ 799هـ/1395م في الوقوف على صوفية، اندلسيين نزلوا تلمسان وكان لهم مشاركات في الحرمة الصوفية.

ويجمع كتاب " أسس الفقير وعز الحقيير " (2) لابن قنفذ القسنطيني تـ 810هـ/1407م بين فن الرحلة و التراجم الصوفية، عاش صاحبه في وسط صوفي فجده لأمه يوسف الملاى تـ 704هـ/1302م كان صوفيا و صاحب زاوية، وكذلك والده كان أدبيا وصوفيا مما جعله يهتم بالتصوف و تياراته وقد جعل كتابه هذا للمتصوف أبي مدين شعيب تـ 594هـ/1198م ولما لطريقته من تأثير على التصوف و المتصوفة في القرون التي أعقبت القرن السادس الهجري ـ 12 الميلادي ـ، و الكتاب عبارة عن تدوين لرحلة قام بها ابن قنفذ في المغرب الأقصى استغرقت ثمانية عشرة سنة وقف خلالها على أضرحة الصوفية القدماء، وزار أولياء زمانه، مما جعل الباحثين يعتبرون الكتاب مصدرا نفيسا خاصا بالحركة الصوفية في بلاد المغرب خلال القرن الثامن الهجري /14م، لكن إلى جانب ذلك يعد أيضا من المصادر الرئيسية التي تناولت عددا من الاتجاهات الصوفية سادت المغرب الأوسط في القرن السادس الهجري/12م استفاد البحث منها في الوقف على مدرسة أبي مدين شعيب و أفكارها وتلامذتها في المغرب الأوسط و افريقية والمغرب الأقصى و الاندلس. كما زدنا بمعلومات ثمينة عن الصوفية السنية و السنية الفلسفية، وفي رسم شكل العلاقات بين صوفية بجاية و المغرب الأقصى و ما ترتب عنها من تلاقح الافكار التي ساهمت في انتقالها بين البيئتين ولقد سلك المؤلف في عرض هذا الواقع الصوفي أسلوبا دقيقا، بحيث كان يؤمن بكرامات الأولياء ويعتقد فيهم، لذا جاء الكتاب خاليا من صور النقد للحركة الصوفية في المغرب الأوسط.

ومن مصادر التراجم أيضا، استفدنا من كتاب " البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان " لابن مريم تـ 1014 هـ/1605م (3) في إبراز الاتجاهات الصوفية التي ظهرت بتلمسان وأظهرت تراجمه وعددها اثنين وثمانين مئة ترجمة ميله إلى الزهد والإيمان بكرامات الأولياء ونقله المباشر من المصادر التراجمية التي سبق ذكرها.

(1) نشر ، مطبعة العادة، 1329هـ.

(2) حققه محمد الفاسي و ادولف فور ، منشورات المركز الجامعي العلمي ، الرباط، 1965م.

(3) نشر محمد بن أبي شنب، وقدم له عبد الرحمان طالب، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1986م.

أما أحمد بابا التتبتكي (ت 1032 هـ/1627م) فتأتي أعماله الضخمة من خلال كتابه "نيل الإبتهاج بتطريز الديباج" (1) و "كفاية المحتاج فيمن ليس في الديباج" (2) انجازا عرفنا بصوفية تلمسان وبجاية في القرن السابع الهجري/13 الميلادي وفي إسهامات الصوفية الأندلسيين والمغاربة في الحركة الصوفية بالمغرب الأوسط.

بالإضافة إلى مصادر تراجمية مشرقية أعاننتني في إبراز دور صوفية المغرب الأوسط الثقافي والفكري في حواضر المشرق مثل كتاب "العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين" (3) لتقي الدين أحمد الحسن الفاسي (ت 832 هـ/1428م) وكتاب "توشيح الديباج وحلية الإبتهاج" (4) لبدر الدين القرافي (ت 946 هـ/1533م) أفادني في نظراته لبعض صوفية المغرب الأوسط خلال القرن السابع الهجري/13م وكتاب "شذرات الذهب في أخبار من ذهب" (5).

كتب الجغرافيا والرحلة:

تختزن في بطونها إلى جانب الأخبار عن المدن والأمصار والمسالك مادة علمية ثمينة عن الجوانب الإقتصادية والفكرية والثقافية، ولما كان المغرب الأوسط يتوسط دول المغرب الإسلامي، ونقطة عبور واستقرار هامة بين الأندلس والمشرق نالت اهتمام كبار الجغرافيين والرحالة الذين قيدوا ملاحظاتهم المتنوعة عن هذه البلاد.

فكان البكري تـ 487 هـ/1084م، السباق إلى رصد رباطات المغرب الأوسط بدقة خلال القرن الخامس الهجري/11 الميلادي من خلال كتاب "المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب" (6) الذي هو قسم من كتابه المسالك والممالك. واستثمرنا كتاب "نزهة المشتاق في اختراق الآفاق" (7) لشريف الإدريسي تـ 560 هـ/1164م في استنباط عوامل انتشار الحركة الصوفية، كما تضمنت رحلة ابن جبير تـ 617 هـ/1217م (8) في إسهاب وبأسلوب سلس

(1) نشر مطبعة السعادة، مصر، 1329 هـ.

(2) مخطط المكتبة الوطنية، الجزائر تحت رقم 1738.

(3) حققه فؤاد السيد، القاهرة، 1381 هـ/1962م.

(4) حققه وقدم له أحمد الشتيوي، دار المغرب الإسلامي، بيروت، 1983م.

(5) نشر المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، بدون تاريخ.

(6) نشرته مكتبة المثنى، بغداد، بدون تاريخ.

(7) قام بنشر جزء منه هنري بيرس، تحت عنوان وصف إفريقيا الشمالية والصحراوية، الجزائر، 1997؛ وحققه ونقله إلى الفرنسية محمد حاج صادق تحت عنوان المغرب العربي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1983م.

(8) تقديم محمد مصطفى زيادة، دار الكتاب اللبناني، دون تاريخ.

جذاب مختلف العوامل التي تحكمت في انتقال صوفية المغرب الأوسط إلى المشرق. ورغم أن صاحب " الإستبصار في عجائب الأمصار " (1) عاش في القرن السادس/12 الميلادي عرض مادة تاريخية متنوعة سياسية واقتصادية وعمرانية، لا تخلو من الإضطراب إلا أنها أفادتنا في بعض عوامل نشأة التصوف.

أما العبدري الحichi (توفي في أواخر القرن السابع الهجري/13 الميلادي) الذي اشتهر برحلته الموسومة برحلة العبدري (2) الذي قادته إلى الحجاز سنة 688 هـ/1289م، وخرج من خلالها على المغرب الأوسط فزار تلمسان ومليانة وبجاية وقسنطينة وبونة وسجل نتقا عن الحياة الفكرية والثقافية بهذه الحواضر وكان متحاملا بحيث قلل من شأن العلماء والفقهاء والصوفية في هذه الحواضر التي لم يمكث فيها سوى أيام معدودة. ففي بجاية مثلا أقام بها يومين فقط وهما غير كافيين لمعرفة أعلام الفقه والتصوف التي كانت تعج بهم المدينة آنذاك ويعزى ذلك إلى دافع سياسي. إذ كان مشحونا بتعاطفه مع المرينيين على حساب الزيانيين مما يفسر عقده اتجاه المغرب الأوسط، ورغم ذلك فإن الشذرات التي استقيناها من رحلته أفادتنا في التعرف على نشاط بعض الصوفية في كل من تلمسان وبجاية.

كتب التاريخ:

أفادتنا في الإحاطة بالإطار التاريخي المخصص للبحث وفي ضمنها، معلومات عن الصوفية لا تتوفر في كتب المناقب والتراجم والرحلات منها:

كتاب " المعجب في تلخيص أخبار المغرب " (3) لصاحبه عبد الواحد المراكشي توفي في النصف الثاني من القرن السابع الهجري/13 الميلادي استفدنا منه أكثر في إبراز دور العوامل السياسية والإقتصادية التي كانت خلف نشأة التصوف في المغرب الأوسط. وكتاب " البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب " لابن عذارى المراكشي — كان حيا سنة 712 هـ/1312 م. اعتمدنا على جزئه الأول والمتضمن المرحلة الممتدة من الفتح إلى أوائل القرن السادس الهجري/12 الميلادي(4) والجزء الرابع الخاص بدولة المرابطين(5) والقسم الخاص بتاريخ

(1) نشر ألفرد دو كرومو، الجزائر، 1852م.

(2) تحقيق وتقديم وتعليق، محمد الفاسي، مطبوعات جامعة الخامس، الرباط، 1968م.

(3) حققه محمد سعيد العريان، ومحمد العربي، مطبعة الإستقامة، القاهرة، 1949.

(4) اعتنى بتحقيقه ومراجعته، ح.س كولان واليفي بروفنسال، الدار العربية للكتاب، بيروت، 1983.

(5) قام بتحقيقه ومراجعته إحسان عباس، الدار العربية للكتاب، بيروت، 1983.

الموحدين (3) أعانني في تحصيل العوامل الدينية والمذهبية والسياسية والإقتصادية الكامنة خلف نشأة التصوف وإثراء اتجاهاته.

أما يحيى بن خلدون : أبو زكريا (ت 780 / 1378 م) فإن تنوع معارفه الدينية والأدبية جعلته يمدنا من خلال كتابه " بغية الرواد في ذكر الملوك من بني عبد الواد " (4) بمادة إخبارية دقيقة و مختصرة ذات معان كبيرة عن نشاط الصوفية بتلمسان من النصف الثاني من القرن الخامس الهجري إلى عصر المؤلف، مكننا من الوقوف على مختلف التيارات الصوفية بهذه المدينة و التي تسربت إلى تلمسان من الأندلس و المغرب الأقصى و إفريقية، و للمؤلف ثقافة صوفية عالية تكشف عن إلمامه بمختلف النظريات الصوفية استعملها في مصطلحات دقيقة. كما ضم كتابه مقتطفات من قصائد شعرية عبر بها عن اتجاه كل صوفي ومصادر تكوينه، و في إبراز طبيعة العلاقات بين الصوفية و الحكام المرابطين و الموحدين و الزيانيين و في مساعدة الصوفية للطبقات الدنيا من المجتمع في حل مشاكلها المتعددة .

و كذلك ضرب أبو زيد عبد الرحمن بن خلدون تـ 808 / 1405 م بسهم وافر في حقل التصوف من خلال كتابه " العبر " (5) الذي يعد من أهم مصنفات التاريخ التي عرجت بشكل دقيق لظاهرة الصوفية في سياق تناوله للأحداث السياسية و الإقتصادية و الإجتماعية التي شهدتها المغرب الأوسط استنبطنا منه العوامل السياسية و الإجتماعية و الدينية التي أدت إلى نشأة التصوف وفي رصده لظاهرة التراجع العمراني بحواضر المغرب الأوسط و علاقته بتمركز الحركة الصوفية في بجاية و تلمسان، و في كتابه المقدمة (6) الذي يعد نموذجا فريدا في تناوله لمواضيع علمية متنوعة خاصة الظواهر السياسية والإقتصادية الكامنة خلف نشأة الحركة الصوفية حتى بدا لي و كأن ابن خلدون وضع قوانين مقدمته بناء على ما حدث فعلا في المغرب الأوسط عهد الحماديين و المرابطين و الموحدين. أما مصنفه " شفاء السائل لتهديب المسائل " (7) 2 الذي خصه لدراسة التصوف و فرقته، فقد كشف من خلاله عن عمق فهمه و درايته بأغوار التصوف و فرقته و أعلامه، و أبدى فيه موقفه من بعض الإتجاهات فبينما نعت اتجاه وحدة الوجود، و الوحدة المطلقة، و أهل السيماء، بالكفر والزندقة. لم ينكر على الصوفية السنية والأولياء

(3) حققه محمد ابراهيم الكتاني ومحمد تاويت ومحمد زنيير وعبد القادر زمامة، دار المغرب الإسلامي، بيروت

1985.

(4) تقديم وتحقيق وتعليق الدكتور عبد الحميد حاجيات، المكتبة الوطنية، الجزائر، 1400هـ/1980م.

(5) منشورات دار الكتاب اللبناني، 1983م.

(6) تحقيق حجر عاص، منشورات دار مكتبة الهلال، بيروت، 1991م.

(7) نشره وعلق عليه الأب اغناطيوس عبو، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، دون تاريخ.

كراماتهم و خوارقهم، و قد استفاد منه البحث في التعريف بالتصوف و مصادره و تياراته التي كان لها حضور في بجاية وتلمسان. و يشكل كتاب " نظم الدر و العقيان في بيان شرف بني زيان "(1) للتسي محمد بن عبد الجليل تـ 899 هـ / 1493 م دعامة أساسية في إثبات العلاقة بين ملوك بني زيان و الصوفية.

كتب الموسوعات :

يعد كتاب المقرئ شهاب الدين أحمد بن محمد تـ 1041 هـ / 1632 م " نفح الطيب من غص الأندلس الرطيب و ذكر وزيرها لسان الدين ابن الخطيب "(2) أهم موسوعة معلوماتية عن تاريخ الأندلس و المغرب وأوضاعهما الفكرية و الثقافية رغم عيوبها من ناحية التنظيم ونقص المنهجية في سرد الأخبار لأن صاحبها أنجزها بعيدا عن وطنه و مكتبته كما أقر بنفسه في مقدمة موسوعته و قد اعتمدنا عليه في جل محاور و مراحل البحث، خاصة في حركة انتقال صوفية الأندلس و المغرب الأقصى إلى المغرب الأوسط في غضون القرنين السادس و السابع الهجريين / 12 و 13 الميلاديين ومساهماتهم في إثراء اتجاهات الحركة الصوفية، و كذلك كتابه " أزهار الرياض في أخبار القاضي عياض " (3) إستيقنا منه ما ورد فيه عن التيارات الصوفية الفلسفية التي ظهرت بتلمسان.

و بهذا أكون قد أضفت بعض الجديد إلى حقل التاريخ الصوفي بالجزائر و أبرزت مجاهل كانت تضم في طياتها أعلاما نفضت الغبار عنها و أوضحت أن رقعة المغرب الأوسط لم تكن تعيش خلال القرنين السادس و السابع الهجريين / 12 و 13 الميلاديين بمعزل عن التطورات الحاصلة في الفكر الصوفي في كل من المشرق و إفريقية و المغرب الأقصى و الأندلس .

و في الختام أتوجه بجزيل الشكر و خالص العرفان إلى والدتي وزوجتي نظير رعايتهما لي في توفير المناخ الملائم للبحث ببيتنا و في حرصهما على السهر من أجل راحتي ، فجازهما الله خيرا و أحاطهما برعايته و ألهمهما سعادة الدارين.

فمن الله التوفيق و هو نعم المولى و نعم النصير.

عين تاغروت — حي الكاف — في نوفمبر 1999.

(1) قام بتحقيق القسم الأول: محمد بو عياد، المؤسسة الوطنية للكتاب، 1985م.

(2) حققه الدكتور احسان عباس، دار صادر، بيروت، 1988م.

(3) حققه مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شليبي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة،

1359هـ/1940م.

الباب الأول:

معنى التصوف وعوامل ظهوره في المغرب الأوسط

الفصل الأول:

1- لمحة تاريخية عن المغرب الأوسط ونشأة التصوف عند المسلمين

أ - المغرب الأوسط البعد الجغرافي وإشكالية التسمية.

ب - معنى التصوف.

1 - لمحة تاريخية عن المغرب الأوسط ونشأة التصوف عند المسلمين

أ - المغرب الأوسط البعد الجغرافي وإشكالية التسمية:

تعد الحدود الجغرافية للمغرب الأوسط ضمن خارطة المغرب الإسلامي في العهد الوسيط مسألة معقدة يصعب البت فيها لعدم استقرارها على وضع معين بفعل ديمومة حركة القبائل البربرية العربية وحالة القوة والضعف للدول التي تعاقبت على حكمه، ودورها في استثمار هذه القبائل لخدمة أغراضها السياسية والعسكرية، ودعواتها المذهبية ومطامعها الاقتصادية، رغبة في التوسع والسيطرة والهيمنة.

فابن خلدون الخبير بأحوال المغرب الأوسط وأوضاعه العامة القبلية والسياسية والاقتصادية والدينية، يرى أن المغرب الأوسط كنية جغرافية تدل على المواطن التي كانت تستقر فيها القبائل الزناتية من وادي ملوية غربا إلى وادي الشلف والزاب شرقا، ومن ساحل شرشال ووهران شمالا إلى إقليم تيهرت جنوبا. ويعتبر الأقاليم الممتدة من الجزائر غربا إلى بجاية شرقا بلاد صنهاجة، أما إقليما بجاية وقسنطينة فمواطن كتامة وعجيسة وهوارة، وما وراء قسنطينة بداية حدود إفريقية إلى طرابلس (1).

غير أن هذا التقسيم استند أكثر إلى توزيع قبلي صرف لمرحلة ما قبل الخامس هجري — الحادي عشر الميلادي — إذ لما قامت الدولة الحمادية (405 هـ — 547 هـ / 1015 م — 1152 م) (2) وسيطر ملوكها على هذه الأقاليم الثلاثة من بونة شرقا إلى سيوسيرات

(1) العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، ج6، دار الكتاب اللبناني، 1983م، ص ص 4، 203؛ محمد بن عميرة: دور زناتة في الحركة المذهبية بالمغرب الإسلامي، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1984، ص 17 وما بعدها.

(2) نسبة لمؤسساها حماد بن بلكين بن مناد بن زيري (405 هـ — 419 هـ / 1014 م — 1029 م) الذي قاد سنة 405 هـ / 1015 م حركة انفصالية ضد أخيه المنصور حاكم المغرب الإسلامي (373 هـ — 385 هـ / 984 م — 996 م) خليفة أبيه بلكين (361 هـ — 373 هـ / 971 م — 984 م) الذي كان قد عينه المعز لدين الله الفاطمي حاكما على المغرب بعد رحيله إلى مصر سنة 361 هـ — 971 م انفرد خلالها حماد بعد حروب دائية مع أخيه المنصور بالمغرب الأوسط، وأسس عاصمة دولته بقلعة بني حماد نواحي المسيلة. وقد استمرت هذه الدولة زهاء القرن ونصف القرن اعتمد ملوكها في حكمها على عصبية صنهاجة، والتمسك بالمذهب المالكي والدعوة للخلافة العباسية. ومن الناحية السياسية اعتمدوا أسلوب التوسع ومواجهة الأخطار المحدقة بالدولة من خطر الزييين شرقا، والقبائل الزناتية والمرابطين غربا، والقبائل الهلالية التي ألقت بكلها وكلكلها على المغرب الأوسط منذ انهزام الناصر بن علناس الحمادي (454 هـ — 481 هـ / 1062 م — 1088 م) في موقعة سبيبة — غرب القيروان —

غربا (1) — تقع غرب تنس بمرحلة —، وإلى ورجلان جنوبا(2). وزاحمهم المرابطون (476هـ — 539هـ / 1084م — 1145م) من سيوسيرات شرقا إلى ما وراء تلمسان غربا والصحراء جنوبا (3) ولما دخلت القبائل الهلالية رياح وزغبة والإثيج مملكة الحماديين في النصف الثاني من القرن الخامس الهجري — الحادي عشر ميلادي — (4)، وانتشرت في القرن

457هـ/1065م. وكان هذا داعيا رئيسيا لنقل عاصمة الدولة من القلعة إلى بجاية عام 461هـ / 1068م . التي أعطيت للدولة بعدا دوليا في علاقتها مع أوروبا والمشرق والمغرب. وما كادا ينصرم القرن الخامس الهجري — الحادي عشر ميلادي — حتى أضحت بجاية قبلة للوافدين من العلماء والتجار والحجيج والأعيان المغاربة والأندلسيين، خاصة بعد أفول الزريين في القيروان واستمرت كذلك إلى عهد يحيى بن العزيز (515هـ — 547هـ / 1122م — 1152م) آخر ملوك الحماديين الذين دخلت الدولة في عهده مرحلة من الانحطاط والتدهور انتهت بالسقوط على يد الموحدين سنة 547هـ/1152م. أبو الحسن علي بن الأثير : الكامل في التاريخ، ج9، دار صادر بيروت ، 1402 هـ/1982م، ص 322 وما بعدها ؛ ابن عذارى المراكشي: البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب (قسم الموحدين)، تحقيق محمد إبراهيم الكتاني وآخرون، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1985م، ص 46؛ لسان الدين بن الخطيب : تاريخ المغرب في العصر الوسيط، القسم الثالث من كتاب أعمال الأعلام فيمن بويغ قبل الاحتلال، تحقيق أحمد مختار العبادي والكتاني، دار الكتاب، 1964، ص 85، وما بعدها ؛ ابن خلدون : العبر، ج6، ص349 وما بعدها.

(1) عبد الواحد المراكشي: المعجب في تلخيص أخبار المغرب، نشر محمد سعيد عريان ومحمد العلمي، مطبعة الإستقامة القاهرة، 1949م، ص 206.

(2) ابن خلدون: العبر، ج6، ص 349، ص 206.

(3) المرابطون نسبة للرباط الذي أسسه زعيمهم الروحي عبد الله بن ياسين(451هـ / 1059م) في أعالي حوض نهر السنغال، ونظرا لصبرهم وجهادهم أصبحوا يعرفون بالمرابطين، ويعود تواجدهم في المغرب الأوسط منذ عهد يوسف بن تاشفين (465هـ — 500هـ / 1061م — 1106م) الذي توغلت جيوشه بقيادة تاشفين بن تينعمر واستولت على تلمسان وتنس والشلف والونشريس، ووصلت إلى مدينة الجزائر وأشيرما بين 472هـ — 474هـ / 1079م — 1081م. إلا أن الأمير الحمادي المنصور بن الناصر (481هـ — 498هـ / 1008م — 1104م) هزمهم بجيشه في تسالة سنة 476 — 1083م ودخل تلمسان وتم توقيع الصلح بين الطرفين على أن تكون مدينة الجزائر آخر حد للمرابطين من جهة الشرق ، وتم بذلك وضع حد للصراع العسكري بين الدولتين الصنهاجيتين، وأصبحت تلمسان قاعدة الحكم المرابطي في المغرب الأوسط، حيث تداول على حكمها المسوفيون والممتونيون — مزدلي بن تكان (476هـ — 504هـ / 1083م — 1110م) وتميم بن يوسف بن تاشفين (504هـ — 511هـ / 1110م — 1117م)، ويحيى بن اسحاق بن إنجمار، ومحمد بن يحيى بن فانو، وأبو بكر المزدلي بن تكان (511هـ — 539هـ / 1117م — 1145م). ولما دخل الموحدون الناحية الغربية من المغرب الأوسط سنة 539هـ — 1144م قضوا على الحكم المرابطي. ابن عذارى : البيان ، (قسم الموحدين)، ص 17؛ ابن خلدون : العبر، ج6، ص 373 وما بعدها؛ مبارك بن محمد الميلي : تاريخ الجزائر في القديم والحديث، ج2، تقديم وتصحيح محمد الميلي، المؤسسة الوطنية للكتاب، بدون تاريخ ، ص283.

(4) ابن خلدون: العبر، ج6، ص 43.

السادس الهجري - الثاني عشر ميلادي - من بونة شرقا إلى ما وراء تلمسان غربا، إلى الصحراء جنوبا(1)، مما أدى إلى تلاحم هذه الأقاليم بعناصرها القبلية من : بربر وعرب فيما بينهم وزاد في ترابطهما خضوعهما إلى سلطة مركزية واحدة في بجاية وتلمسان أثناء الحكم الموحيدي (2)، الذي فرض منذ أواخر النصف الأول من القرن السادس للهجرة - الثاني عشر الميلادي - نظاما مذهبيا إصلاحيا وسياسيا موحدا جعل من سكانها يشعرون بانتمائهم إلى موطن واحد (3)، وقد استمر هذا الاعتقاد حتى نهاية الحكم الموحيدي في المغرب الأوسط خلال العقدين الثالث والرابع من القرن السابع للهجرة - الثالث عشر الميلادي -

(1) نفسه، ج6، ص 48 وما بعدها.

(2) الموحدون نسبة لعقيدة التوحيد التي جاء بها المهدي بن تومرت (ت 524هـ/1130م) الذي دخل قسنطينة وبجاية ومتيجة ومليانة والونشريس والشلف والبطحاء وتلمسان، وأثر فيها بأفكاره فصار له فيها أتباع ومريدون منهم عبد المؤمن بن علي الكومي (547هـ - 558هـ/1152م - 1163م) . وبنجاح الدعوة مذهبيا وسياسيا وعسكريا في الفترة الممتدة من 515هـ إلى 537هـ/1121م - 1143م عند القبائل المصمودية . وفي المغرب الأقصى تطلع الموحدون إلى المغرب الأوسط فبسطوا سلطانهم على ناحيته الغربية سنة 539هـ/1144م وعلى ناحيته الشرقية سنة 547هـ/1152م، وأخضعوا قبائله الزناتية والصنهاجية والعرب الهلالية وفرضوا فيه مذهبا إصلاحيا مستمدا من مذهب الأشاعرة والمعتزلة، وأهل الظاهر وطبقوا نظاما في الحكم بأنه قسموه إلى ولايتين كبيرتين هما: بجاية وتلمسان تابعين للحكم المركزي في مراكش، على رأس كل ولاية واليا يساعده عمال هم حكام على المدن التابعة إليهم يعرفون باسم المحافظين، ومجلس شوري يضم شيوخ العلم والدين وقضاة يجلسون للقرى في أمور الدين والدنيا، وطلبة نشطاء مشاركون في الحياة العامة ومؤثرون في المجتمع، أما القبائل فقد اسند حكمها لشيوخها وكان للرعية حق التشكي بالولاة، والمحافظين وزعماء القبائل للخليفة الذي لا يقطع في أمر أو شكوى إلا بمحض شيوخ الموحيدين والقاضي والطلبة، غير أن اتساع رقعة الدولة الموحدية في المغرب والأندلس، وتعاظم نشاط حركة الاسترداد المسيحي في الأندلس، وكثرة الثوار الخارجين عليها أدخلها دائرة الانحطاط والضعف، فانفصل الحفصيون بإفريقيا إلى ما وراء بجاية وأسسوا منذ 626هـ - 1228م الدولة الحفصية، واستقل يغمراسن بن زيان سنة 633هـ - 1235م بتلمسان والناحية الغربية وأسس الدولة الزيانية. أبو بكر بن علي الصنهاجي (البيدق): أخبار المهدي بن تومرت، تحقيق عبد الحميد حاجيات، ط2، المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر، 1986م، ص 30 وما بعدها ؛ ابن عذاري : البيان، (قسم الموحيدين) ص 68؛ ابن خلدون: العبر، ج6، ص 364 وما بعدها.

(3) يبرز ابن خلدون صور التلاحم بين القبائل البربرية والعربية في شكل علاقات مهادنة، ومصاهرة كما حدث بين قبائل توجين والثعالبة، فضلا على دور الدولتين الموحدية والزيانية خلال القرنين السادس والسابع الهجريين 12 و13 الميلاديين - في صنع هذا التلاحم من خلال ظاهرة اقتطاع الأراضي للقبائل العربية وإقرارها في مواطن لقبائل البربرية، والدليل على ذلك اقتطاع الموحيدين لبني يزيد أحد فروع زغبة أرض حمزة وهي صنهاجية، واقتطاع يغمراسن بن زيان (633هـ - 681هـ/1235م - 1284م) البطحاء وسيرات لقبيلة سويد فرع من زغبة وكذلك فعل ابنه سعيد عثمان حين أقطع كدارة بوطن حمزة لقبيلة زغبة ؛ العبر، ج6، ص 78، 128، 107.

وطيلة حكم الدولتين الحفصية (1) والزيرية (2)، ويؤكد على هذه التسمية فقيه بجاية وقاضيهما في عهد الحفصيين أبو العباس أحمد الغبريني (ت 704هـ / 1306هـ) في عرض ترجمة

(1) نسبة لمؤسسها أبي زكريا يحيى الحفصي (625هـ - 647هـ / 228م - 1249م) الذي استغل ضعف الدولة الموحدية وانحطاطها وأعلن استقلاله بإفريقية سنة 652هـ / 1227م، وأخذ يتطلع إلى الوصول إلى كرسي الخلافة الموحدية بمراكش، فاستولى في الحقبة الممتدة من 626هـ إلى 640هـ / 1228م - 1242م غربا على قسنطينة وبجاية والجزائر وشرشال ومليانة وتنس والشلف والونشريس وإقليم سرسوا وقلعة تاغورت - بني سلامة - وتلمسان . فأصبح سلطانه في المغرب الأوسط يمتد من بونة شرقا إلى تلمسان غربا، ومن البحر المتوسط إلى ورجلان جنوبا، غير أن ظهور الدولة الزيرية على يد يغمراسن منذ 633هـ - 1235م قوض من توسعات الحفصيين في المغرب الأوسط خاصة بعد نهاية حكم الخليفة أبي عبد الله محمد الملقب بالمستنصر (647هـ - 675هـ / 1249م - 1277م)، وصارت تمتد غربا إلى مدينة الجزائر حيث دان هذا القسم من المغرب الأوسط للحفصيين مدة ثلاثة قرون ونصف القرن. تميز وضعها في القرن السابع الهجري - الثالث عشر ميلادي - بكثرة الثورات المحلية ضد الولاة الحفصيين أبرزها ثورة قبيلة هواة 636هـ / 1238م وثورات إقليم الزاب في عهد المستنصر وثورة سكان مدينة الجزائر الانفصالية 669هـ - 1270م، فضلا على الصراع بين أفراد البيت الحفصي والذي انتقلت بعض فصوله إلى المغرب الأوسط أواخر القرن السابع الهجري - الثالث عشر الميلادي - فأضحت مملكة الحفصيين مقسمة إلى دولتين، الأولى عاصمتها تونس بقيادة أبي حفص عمر والثانية قاعدتها بجاية بزعامه أبي زكريا بن أبي إسحاق. أبو العباس أحمد بن القنفذ : الفارسية في مبادئ الدولة الحفصية، تقديم وتحقيق محمد الشاذلي النيفر وعبد المجيد التركي، الدار التونسية للنشر، تونس ، 1968، ص 108 وما بعدها؛ ابن خلدون : المصدر السابق، ج 6، ص 597 وما بعدها، ج 7، ص 50 وما بعدها؛ ترجمة حماد الساحلي، ط 1، دار الغرب الإسلامي، 1988م، ص 45 وما بعدها.

(2) تنسب دولة بني عبد الواد أو بني زيان إلى قبيلة بني عبد الواد إلى إحدى بطون زناتة التي كانت ترتاد منطقة الأوراس، وتتبع إقليم قسنطينة، اعتنقت الإسلام في 62هـ / 682م أثناء حملة عقبة بن نافع على الأوراس والزاب، تعتمد الترحال لكسب القوت والبحث عن الكلا، لذلك كانت تتردد على المناطق الواقعة بين فجيج ومديونة وجبل راشد. ولما غزا الهلاليون الناحية الشرقية من المغرب الأوسط في منتصف القرن الخامس للهجرة - الحادي عشر الميلادي - وتقدمت قبائله باتجاه الجنوب والغرب، انتقل بنو عبد الواد إلى غرب المغرب الأوسط تحت حكم المرابطين، ولما وصلت جيوش الموحدين حاربوا إلى جانب المرابطين. ولما انتصر الموحدون دخلوا في طاعتهم ونالوا حظوة عند الخلفاء الذين أطلقوا أيدي بني عبد الواد برفقة بني توجين وبني راشد في الأراضي الواقعة من البطحاء شرقا إلى نهر ملوية غربا، غير أن والي تلمسان الموحد أبي سعيد عثمان بن يعقوب أساء معاملته زعماء بني عبد الواد وأدخلهم السجن فقام بنو عبد الواد بزعامه جابر بن يوسف باقصاء والي من منصبه وكتبوا للخليفة الموحدي المأمون (624هـ - 630هـ / 1226م - 1233م) بالطاعة والولاء، فاستجاب لهم وعين جابر بن يوسف سنة 627هـ / 1230م حاكما على إقليم تلمسان وبني راشد ومدن الغرب باستثناء ندرومة، ولما قتل جابر بن يوسف في حصاره لندرومة سنة 629هـ / 1231م خلفه ابنه الحسن الذي تنازل لعمه أبي عزة زيدان بن زيان عن الحكم، فدخل هذا الأخير في حروب مع بني راشد وبني مظهر، قتل في إحداهما سنة 633هـ / 1236م وخلفه أخوه يغمراسن بن زيان مؤسس الدولة الزيرية التي دام حكمها للمغرب الأوسط أكثر من ثلاثة قرون، تميزت القرن 7هـ / 13م بوضع يغمراسن أسس هذه الدولة وسياستها الخارجية، فشكل الجيش، ومجلس الوزراء، وأرسل الحكام على-

للصوفي أبي محمد عبد الحق بن الربيع البجائي (ت 675هـ/1277م) بقوله: "لم يكن في وقته بمغربنا الأوسط مثله (1)". وهذا التمييز عن المغربيين الأقصى والأدنى، دليل على أن مصطلح المغرب الأوسط خلال القرنين السادس والسابع الهجريين — الثاني عشر والثاني عشر الميلاديين — كان يُعنى به العمق الممتد من بونة شرقا إلى ما وراء تلمسان غربا، إلى الصحراء جنوبا وهذا الامتداد الجغرافي والواقع التاريخي، هو الإطار الذي درسنا في ضمنه ظاهرة الحركة الصوفية خلال القرنين السادس والسابع الهجريين — الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين —.

الأقاليم التابعة إليه، وأحسن إلى الرعية واستمال عشيرته لتكون له سندا في مواجه قبائل بني توجين وبني منديل ومغراوة وبني راشد وبني مظهر، وأحسن إلى قبائل بني هلال خاصة قبيلة زغبة، وحافظ إلى غاية 639هـ/1242م على الدعوة للموحدين، بيد أن غزو أبي زكريا يحيى الحفصي لتلمسان في هذا التاريخ، أجبر يغمراسن على التظاهر بتأدية فروض الطاعة والولاء للحفصيين، فتعكرت العلاقات الزيانية الموحدية التي انتهت بانتصار يغمراسن على الخليفة الموحد أبي الحسن السعيد علي بن المأمون في قلعة تامريز دكت، التي أصبح بعدها يغمراسن يتطلع إلى الاستيلاء على كرسي الخلافة الموحدية، لكن بني مرين كانوا له عقبة كؤود فهزموه في سلسلة من المعارك، وبوفاة يغمراسن خلفه ابنه سعيد عثمان (681هـ — 703هـ/1284م — 1286م) الذي اتبع سياسة والده في إخضاع القبائل الزناتية في شرق الدولة، ومسالمة بني مرين كما أوصاه والده، غير أن وفاة أبي يوسف يعقوب بن عبد الحق المريني (668هـ — 685هـ/1269م — 1286م) واعتلاء أبي يعقوب يوسف ابن يعقوب سدة الحكم (885هـ — 707هـ/1286 — 1808م) غيّر من هذه العلاقات، حيث شن المرينيون خمس حملات عسكرية على تلمسان سنة 689هـ/1290م و696هـ/1297م و697هـ/1298م وكانت الخامسة أطول زمنا من 698هـ إلى 707هـ/1289م — 1307م فرض فيها يوسف بين يعقوب حصاره الطويل على تلمسان تحمل خلالها بنو زيان ورعيّتهم آلام الحصار، إلى أن انجلى بوفاة أبو يوسف يعقوب سنة 707هـ/1980م. يحيى بن خلدون: بغية الرواد في ذكر الملوك من بني عبد الواد، ج1، تقديم وتحقيق وتعليق عبد الحميد حاجيات، المكتبة الوطنية، الجزائر، 1400هـ/1980م؛ محمد بن عبد الله التتسي: نظم الدار والعقيان في بيان شرف بني زيان، القسم الأول، تحقيق محمود بوعياذ، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1985م، ص 113 وما بعدها؛ عبد العزيز فيلاني، تلمسان في العهد الزيانى (دراسة سياسية، عمرانية، اجتماعية، ثقافية)، ج1، أطروحة دكتوراه دولة، الجزائر، 1416هـ/1995م، ص3 وما بعدها.

(1) عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية، تحقيق رابح بونار، ط2، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1981، ص 38.

ب - معنى التصوف:

تنقسم الشريعة عند المسلمين إلى قسمين : علم الظاهر وهو الفقه (1) وحامله يدعى بالفقيه (2) وعلم الباطن (3) ويعرف بفقه القلوب، أو علم الآخرة أو التصوف، وممارسه يعرف بالصوفي (4) وقد ورد في القرآن حول هذين العلمين قوله تعالى: " وأسبغ عليهم نعمة ظاهرة وباطنة " (5). وقوله عز وجل أيضا: " ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم " (6).

فما معنى التصوف؟ ومتى ظهر عند المسلمين؟ وما هي أنواعه؟

نعني بالتصوف عزوف النفس عن الدنيا (7) والعكوف على العبادة، والانقطاع إلى الله، والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، والزهد فيما يقبل عليه الناس من لذة ومال وجاه، والإنفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة (8) وقد اختلفت المصادر في أصل ونشأة كلمة التصوف والصوفي، فأجهد المهتمون بعلم التصوف أنفسهم في اشتقاقها والبحث في مصدرها (9)

(1) يشمل علم الظاهر أعمال الجوارح الظاهرة من عبادات كالطهارة والزكاة والصوم وغيرها ذلك من الأحكام مثل الطلاق والمعتاق والبيوع والفرائض والقصاص وغيرها. أبو النصر السراج الطوسي: اللع، تحقيق عبد الحليم محمود، طه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة مصر، 1380هـ، 1960، ص 43.0.

(2) عبد الرحمن بن خلدون : شفاء السائل لتهذيب المسائل، نشره الأب غناطيوس عيده، المطبعة الكاثولوكية، بيروت، بدون تاريخ، ص 27.

(3) يختص علم الباطن بمعرفة الأحكام المتعلقة بأعمال القلوب مثل التصديق واليقين والصدق والإخلاص، والمعرفة والتوكل والمحبة والرضا والشكر والإنابة والخشية والتقوى والمراقبة والتفكير والاعتبار والخوف والصبر والرجاء والقناعة والتسليم والتقويض والشوق والوجد والإحلال. السراج الطوسي: المصدر السابق، ص 27.

(4) ابن خلدون: شفاء السائل، ص 27.

(5) سورة لقمان: الآية 20.

(6) سورة النساء: الآية 83؛ العلم المستنبط في سورة النساء هو علم الباطن أو علم أهل التصوف أنظر السراج: المصدر السابق، ص 44.

(7) أبو بكر محمد الكلاباذي: التعرف لمذهب أهل التصوف، تحقيق عبد الحليم محمود، طه عبد الباقي سرور، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة 1380هـ/1960م، ص 24، 25.

(8) عبد الرحمن بن خلدون: المقدمة، تحقيق حجر عاصي، منشورات، دار الكتب الهلال، بيروت، 1991م، ص 295.

(9) يتفق كل من السراج الطوسي، وعبد القاهر بن عبد الله المسهرودي، وأبي النعيم الأصفهاني وأبي العباس أحمد بن أحمد بن زروق، أن أصل كلمة التصوف تعود إلى لباس الصوف غير أن لكل واحد منهم مبرراته الخاصة،=

حيث أكد أبو القاسم القشيري عدم وجود اشتقاق لها في اللغة العربية (1) في حين لم يلتزم البعض الآخر بكلمة التصوف والصوفي، فأطلقوا على المتعبدين الزهاد ألقاباً عديدة مثل

فالسراج برر موقفه على أساس أن الصوفية طرقت جميع العلوم، ولم يختصوا بعلم معين ينعتون به، لذا اعتبر لفظ الصوفية معنى دالاً على جميع العلوم والأعمال والأخلاق الحسنة التي يتصفون بها مدعماً رأيه بقوله "وإذ قال الحواريون" أي أن الله وصف خواص أصحاب عيسى عليه السلام بلباسهم الأبيض ولم ينسبهم إلى نوع العلوم والأعمال والأحوال التي يتصفون بها، سورة المائدة الآية 112؛ السراج: المصدر السابق، ص، 40، 41. في حين رد أبو النعيم تفسيره إلى ثلاث احتمالات هي: الصوفانة، بقلة رعاء قصيرة وصوفة نسبة لقبيلة كانت تخدم الكعبة وتجزر الحجاج قبل ظهور الإسلام وصوفة القفا وهي شعيرات نابثة في مؤخرة الرأس. حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ج 1، نشر محمد أمين الخانجي، ط2، دار الكتاب العربي، بيروت، 1387-1967م، ص. ص 17، 21. بينما فسر السهروردي توجهه بأنه اختيار مناسب من حيث الاشتقاق كأن يقال تصوف إذا لبس الصوفي وتقمص إذا لبس القميص مدعماً رأيه بأن الصوف أقرب إلى التواضع، وأدعى إلى الذبول والخمول والإنكسار والتخفي والتوازي. عوارف المعارف، ط1، دار الكتاب، بيروت، 1966م، ص 60. أما زروق فيري أن الصوفية كانوا يفضلون لباس الصوف اقتداءً بالأنبياء، ومخالفة لأهل الدنيا في لباسهم الفاخر. قواعد التصوف، تحقيق محمد زهري البحار، ط3، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1396هـ/1976م، ص6 وما بعدها. بينما هناك آراء وتفسيرات لا تجمعها قواسم مشتركة مثل قول بوقوفهم في الصف الأول بين يدي الله، وإقبالهم عليه، وارتفاع همهم إليه. السهروردي: المصدر السابق، ص 61. والاعتقاد في أن أصل الكلمة تعود إلى أهل الصفة وهم فقراء من المسلمين منقطعون للعبادة في عهد الرسول (ص)، فبنيت لهم صفة في المسجد، مظهرهم النسك والجوع والفقر واللباس الخشن والشعر الغليظ من الصوف. أنظر أبي فرج عبد الرحمن ابن الجوزي: تلبيس إبليس، تحقيق السيد الجميلي، ط3، دار الكتاب العربي، بيروت، 1409هـ/1989م، ص 201. في حين ردها آخرون إلى أصول يونانية مركبة من كلمتين: ثيو أي الإله سوفي أي الحكمة. ومعنى التصوف مقابل لمعنى الحكمة العقلية، وهي الفلسفة، لأن الصوفي يطلب الحكمة عن طريق الدين. عباس محمود العقاد: التفكير فريضة إسلامية، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة، بدون تاريخ، ص. ص 107-108.

(1) اعتبر أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان القشيري القائلين بأن التصوف مشتق من الصقاء أو الصفة مخطئين لبعدهما عن الاشتقاق اللغوي، كما استبعد أن تكون الكلمة من أهل الصفة، لأنه لو كانت كذلك لقلل صفي. أنظر الرسالة القشيرية في علم التصوف، شرح هوامشها زكريا الأنصاري، مطبعة محمد علي صبحي وأولاده، القاهرة، 1367هـ/1957م، ص 126؛ ابن خلدون: المقدمة، ص 295.

الجوعية والسياحين، والغرباء، والنورية (1) إلا أن أحسن الآراء رجحانا في هذا المضمار، القول بصفاء أسرارهم ونقائها(2) فلقبوا بالصوفية.

رغم أن هذا التخريج لا يستند إلى حقيقة تاريخية، ولا إلى اشتقاق لغوي، حيث يركز على زاوية الخصائص التي تميز الصوفية عن غيرهم.

ج - ظهوره:

تحدث بعض الروايات عن ظهور التصوف خلال العصر الجاهلي(3) بينما تجمع أغلب مصادر التصوف على أن ظهوره كان قبل أن تكتمل المائة الثانية للهجرة ومن هؤلاء أبو القاسم القشيري(4) والسراج الطوسي(5) وعبد الرحمان بن خلدون(6) لأن صحابة الرسول (ص)، كانوا يعرفون باسم الصحابة ، وبعدهم عرفوا بالتابعين ثم بتابعي التابعين(7).

(1) يرى الكلاباذي أن أهل الشام كانوا يلقبونهم بالجوعية، لاقتصارهم على القليل من الطعام، وبالسياحين والغرباء لسياحتهم وغريبتهم عن الأوطان، وبالنورية لأن الله نور قلوبهم بعد تركهم للدنيا. التعرف لمذهب أهل التصوف، ص 22.

(2) اختار الكلاباذي هذا التخريج بعد أن حقق في الإشتقاق الأخرى كالصوفانة التي تجئ صوفاني وإن نسبت إلى الصنف أو الصفة كانت صفة أو صنفية، المصدر السابق، ص 24.

(3) أبرز هذه الروايات روايتان: رواية عن والدة الغوث بن مر التي لم يكن يعيش لها أولاد، فنذرت لئن عاش لها ولد لتربطه بالكعبة، فلما أنجبت الغوث بن مر، ربطته بالكعبة ، فاسترخى من شدة الحر، فقالت: "ما صار ابني إلا صوفة" فسمي الغوث بصوفة ولما كبر وصار خادما لبيت الله الحرام، اقتدى به جمهور من الناس سكنوا الكعبة، وانقطعوا للعبادة فسموا بالصوفية، ونظرا لتعبه، أصبح الحاج وإجازة الناس من عرفة إلى منى، ومن منى إلى الكعبة يتمن بأمره، ثم صارت بعده تقليدا في عقبه، ثم تطورت التسمية فأصبحت كلمة صوفي تطلق على كل من قام بشيء من أمر المناسك. أنظر ابن الجوزي : المصدر السابق، ص 200. أما الرواية الثانية فقد أوردها السراج الطوسي عن كتاب أخبار مكة مضمونها : أن مكة خلت في بعض الأزمنة فكان لا يطوف بالكعبة سوى رجل يعرف بصوفي. أنظر اللمع، ص 42 ، 43.

(4) الرسالة، ص 8.

(5) اللمع، ص 42.

(6) المقدمة، ص 295.

(7) لسان الدين بن الخطيب: روضة التعريف بالحب الشريف، تحقيق عبد القادر أحمد عطا، ط1، دار الفكر العربي

1387هـ/1968م، ص. ص 613، 614.

وقد بدأ التصوف عند هؤلاء في شكل حركة زهدية (1)، هي نتاج اعتكافهم على تلاوة القرآن والتدبر فيه، باعتباره يضم عددا كبيرا من الآيات الداعية إلى الزهد والتصوف (2) والإعطاء بسيرة النبي (ص) وأقواله في الزهد (3).

إلا أن ظهور تطورات تاريخية في حياة المسلمين، أدت إلى الانتقال من الزهد إلى التصوف إذ لم تتوان المصادر في رصدتها، فالفشيري وابن خلدون لفتا انتباهنا إلى مولده في ظروف صعبة، تميزت بظهور البدع في المعتقدات غدتا المعتزلة، والرافضة، والخوارج كل يدعي الزهد في الدنيا (4) في حين اندفع الفقهاء إلى الاهتمام بعلوم الدنيا كأحكام المعاملات، والعبادات الظاهرة، للفوز بمناصب الفتوى ومنه تطور فقه الظاهر وكثرت العناية به (1).

(1) يعرف أبو طالب المكي الزهد بأنه تقليل الاهتمام بالدنيا واحتقارها واستصغارها بالقلب، وحدد طريقة تحقيقه بإخراج هم الدنيا من القلب، وإدخال هم الآخرة. أما الزهد الخالص في نظره، فيتم بإخراج الدنيا من القلب، ثم تعقبه مرحلة نسيان الزاهد لذمّه، ليصل إلى مرتبة الزهد في زهده رغبة في المُرُء له. أنظر قوت القلوب، ج2، ط1، المطبعة المصرية، 1351هـ/1932م، صص 169، 170. فسي حين اعتبر السراج الطوسي الزهد أساس التصوف، فحب الدنيا في رأيه، رأس كل خطيئة، والزهد فيها سبب كل خير، وشدد على أن الفقر شرط ضروري للوصول إلى الزهد، مستدلا بزهد الخلفاء الراشدين القائم على الصدقة والفقر. أنظر المصدر السابق، ص. ص 72، 73، 182. يعتبر الحسن البصري أبرز مثال لحياة الزهد عند التابعين وطريقته في الزهد تقوم على تصفية النفس عن طريق التأمل والتفكير مع حزن يرافقه خوف، حيث تعتبره الفرق الإسلامية مؤسسها الأول، وعلى طريقته تكونت جماعة من النساك عاشوا في ميدان قرب البصرة في القرن الثاني للهجرة/ الثامن الميلادي، وتنتمي إلى هذه الجماعة رابعة العدوية صاحبة المنهج الصوفي المعروف بنظرية الحب الإلهي. أنظر توفيق الطويل: في رحاب التصوف الإسلامي، مجلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون، والأدب، العدد 87 الكويت، جمادى الآخرة 1405هـ، مارس آذار 1985م، ص 175.

(2) من الآيات الداعية إلى الزهد والتصوف قوله تعالى: "من كان يريد حرث الآخرة نزد له في حرثه، ومن كان يريد حرث الدنيا نؤثّه منها وما له في الآخرة من نصيب" سورة الشورى، الآية: 20. وقوله تعالى أيضا: "ولا تـمـدن عـيـنـك إلى ما متعنا به أزواجاً منهم زهرة الحياة الدنيا لنفتنهم فيه ورزق ربك خير وأبقى" سورة طه، الآية: 131.

(3) من أحاديث النبي (ص) الداعية إلى الزهد قوله: "من زهد في الدنيا أدخل الله الحكمة قلبه فأتطق بها لسانه وعرفه داء الدنيا ودواءها وأخرجه منها سالماً إلى دار السلام". أنظر أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، ج4، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1406هـ/1986م، ص 235.

(4) الرسالة، ص 7، شفاء السائل، ص 26؛ الزهد بمعناه المحدد آنفاً، لم تختص به فرقة إسلامية دون أخرى، فأغلبية المصادر تجمع أن الطلائع الأولى لكبار الزهاد، كانت من الخوارج مثل صالح بن مسرح الخارجي (تـ 76

وعلى الصعيد المادي، أخذ المسلمون في الاهتمام بالكسب والامتلاك، فغفلوا عن أعمال القلوب (2) وهو ما جعل أهل السنة المهتمين بأعمال القلوب، المقتدين بالسلف الصالح ظاهرا وباطنا، ينفردون عن أهل الدنيا (3) بالتأمل في نصوص القرآن، من خلال المداومة على تلاوته والإجتهاد في التثبت بالسنة النبوية (4).

وانطلاقا من المائة الثانية للهجرة — الثامنة للميلادي — إلى المائة السابعة للهجرة — الثالث عشر ميلادي — تطور التصوف إلى علم ونظام شديد في العبادة، وصار اتجاها نفسيا وعقليا، وسلوكا وعملا وعبادة، ويعد بوجه عام فلسفة حياة، وطريقة معينة في السلوكات يتخذها المتصوف لتحقيق كماله الأخلاقي وعرفانه بالحقيقة وسعادته الروحية.

وظاهرة التصوف مشتركة بين الأديان والفلسفات والحضارات، ويخضع المتصوف إلى انتمائه الحضاري والعقائدي والبيئي، وإلى أوضاع عصره (5) والتصوف نوعان : تصوف سني، وتصوف فلسفي.

د - أنواعه:

التصوف السني: تميز التصوف السني خلال القرنين الأولين للهجرة عند المسلمين بمظاهر الالتزام بأوامر الله، ونواهيه والإقتداء بحياة النبي (ص) وما تنطوي عليه من عبادة وزهد في الدنيا والإعراض عن مباحجها وإقبال على التوبة وتجنب المعاصي، ومنه تلخصت وجهتهم الصوفية في مظهرين : مظهر بارز تمثل في ترك مظاهر الدنيا من مال وجاه وعيشة رغده، وباطنها مراقبة أفعال القلب الذي هو مصدر الأفعال ومبدؤها. وغرضها النجاة من عقاب الله،

= هـ/ 695 م) كان له إتباع بالموصل، وله آراء في الزهد. أبو جعفر بن جزير الطبري: تاريخ الأمم والملوك، ج

5، مطبعة الاستقامة، القاهرة، 1358 هـ — 1939 م، ص. ص 51.50؛ ابن الجوزي: المصدر السابق، ص 112

(1) ابن خلدون: شفاء السائل، ص ص 26، 27.

(2) ابن خلدون: المقدمة، ص 295.

(3) ابن خلدون: شفاء السائل، ص 26.

(4) شاخت وبوزورث: تراث الإسلام، ترجمة حسين مؤنس وآخرون، مجلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ج 2، العدد 12، الكويت، رمضان 1408 هـ — مايو 1988 م، ص 88.

(5) عبد العزيز فيلاي: تلمسان، ج 1، ص 370؛ عن التصوف كظاهرة مشتركة بين الأديان والفلسفات والحضارتين أنظر شاخت وبوزورث: المرجع السابق، ص 88 وما بعدها.

وقد أطلق على هذه المرحلة من التصوف اسم مجاهدة التقوى (1) وأحسن المصادر الصوفية لهذا الغرض كتاب "الرعاية لحقوق الله" للحارث بن أسد المحاسبي (تـ 243هـ / 858م) (2).

ثم تطور التصوف السني خلال القرنين الثالث والرابع الهجريين — 9 و 10 الميلاديين، فأصبح منتحلوه يهدفون إلى الوصول إلى نفس لا يصدر عنها سوى أفعال الخير، مؤدبة بأداب القرآن والسنة النبوية فعمدوا إلى تقويم النفس وتهذيبها عن طريق الإرادة والرياضة.

فأما الرياضة فهي تدريب النفس وفق مظهرين: مظهر بارز يتمثل في رفض زينة الدنيا من مال وجاه وشهوات البطن والفرج ومقاومتها عن طريق الصيام المتواصل، وقيام الليل والتهدج، حتى يكون الفعل والتترك عند صاحبه أمرا طبيعيا يأكل أو لا يأكل ينام أو لا ينام أمر طبيعي لديه. والهدف من تقويم النفس بهذه الطريقة هو الوصول إلى مراتب الأنبياء والصديقين والشهداء والصلحاء، وقد أطلق على هذا النوع من المجاهدة النفسية مجاهدة الاستقامة (3).

ثم أصبح خلال القرن الخامس الهجري — 11م — ينزع إلى كشف عن عالم الغيب كمعرفة صفات الله، ورؤية العرش والكرسي والوحي والملائكة، ويتحقق هذا عن طريق المجاهدات السابقة الذكر — مجاهدة التقوى، مجاهدة الاستقامة — بالإضافة إلى الإقضاء بشيخ مارس أنواع المجاهدات وانكشف له عالم الغيب، بحيث يهتدي المرید المقبل على حالة الكشف بأفعاله وأقواله، ثم يلتزم الخلوة في مكان مظلم بعيدا عن الخلق، وممارسة أنواع من المجاهدات كالصمت بترك الكلام، والجوع بمواصلة الصيام والسهرة بقيام الليل حتى تخدم كل الأحاسيس والقوى (4).

(1) ابن خلدون : شفاء السائل، ص. ص 34، 43.

(2) يفصح المحاسبي في هذا المؤلف عن طريقته في التصوف القائمة على محاسبة النفس واحتقار الدنيا ومقاومة الشيطان، والتعلق بالله ليلا ونهارا والحرص على عدم الإعجاب بالنفس والكبر. انظر الرعاية: تحقيق عبد القادر أحمد عطا، ط2، القاهرة، 1970م، ص. ص 52، 105. ويرى أيضا أن من صحح باطنه بالمراقبة والإخلاص زين الله ظاهره بالمجاهدة واتباع السنة. انظر القشيري: المصدر السابق، ص 12؛ عبد الرحمان محمد بن الحسين السلمي، طبقات الصوفية، نشر جوس بدرسون، مطبعة ليون، 1960، ص 49؛ مصطفى بن عبد الله حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، ج2، مكتبة المثنى، بغداد، بدون تاريخ، ص 908.

(3) ابن خلدون: شفاء السائل، ص 34 وما بعدها.

(4) يرى أبو حامد الغزالي أن الجوع ينقص دم القلب ويبيضه وفي بياضه نوره، ويذهب شحم الفؤاد وفي ذوابه رفته، ورقته مفتاح المكاشفة. كما أن قساوته بسبب الحجاب أما السهر فإنه يجلو القلب، ويصفيه وينوره، فيضاف =

ثم تختتم هذه المجاهدات بالذكر، حيث يعين الشيخ للمريد ذكرا يشغل به لسانه وقلبه كأن يكون نصه: "الله، الله، الله، أو لا إله إلا الله، لا إله إلا الله" (1) فيواضب عليه المريد حتى تسقط حركة اللسان، وتبقى صورة اللفظ في القلب حتى تمحي صورة اللفظ من القلب ويبقى معناه ملازما حاضرا. وفي هذه الحالة تصل المجاهدة بصاحبها إلى فراغ القلب عما سوى الله (2) فيقع الحزن الشديد من وسواس الشيطان وخواطر الدنيا فيجتهد في ذلك، وخلال هذه المجاهدة يعرض المريد على شيخه كل ما يعتريه في قلبه من نشاط أو كسل أو صدق إرادة، وهذه المراقبة من جانب الشيخ ضرورية، لأن قلب المريد قد يغلب عليه خيال من الخيالات (3) فيسلك طريق الإباحة أو قد يعجب بنفسه أو يقع بما ينكشف له في أوائل الأحوال والكرامات فيكون الفتور في المجاهدة وقد تنقطع. لهذا يبقى المريد ملازما المجاهدة طوال حياته فإذا نجا من هذه المثبطات (4)، انكشف له سر الملكوت، فيتعرض للمواهب الربانية والعلوم اللدنية (5)، فيدرك حقائق الوجود ووقائعها قبل حدوثها ويتصرف بهمة وقوة نفسه في حل المسائل التي تطرح عليه، فتصبح كل الأشياء طوع وإرادته وهذا ما يعرف بالكرامة الصوفية (6).

وفي أثناء هذه المجاهدات كلها التي يمر بها المتصوف السني، تطرأ على النفس صفات يتلون بها القلب ليس من كسب المريد، ولا من اختياره، بل هي مواهب من الله كالسرور والحزن والطرب والاهتياج والشوق والانزعاج أو الرجاء والخوف والقبض والبسط والهيبة والإنس (7).

"ذلك الصفاء الذي حصل من الجوع فيصير القلب كالكوكب الذي، فيلوح فيه جمال الحق، أما الصمت فيلحق القلب وبجلب الورع، ويعلم التقوى، أما الخلوة ففاننتها، دفع الشواغل وضبط السمع والبصر لأنهما دهليز القلب. أنظر الإحياء، ج3، ص 82؛ ابن خلدون: شفاء السائل، ص 40.

(1) يقتصر المريد في هذه المرحلة على الفرائض ويجب على شيخه أن لا يتركه يكثر من الأوراد الظاهرة كتلاوة، لأنها تشتمل الأحكام والقصص التي قد يصغي إليها قلب المريد لفهم معانيها، فينشغل عن ذكر الله لأن القصد من ذكر الله استجلاء نور المشاهدة. ابن خلدون: شفاء السائل، ص. ص 40، 43.

(2) الغزالي: الإحياء، ج3، ص 83.

(3) يرى أبو حامد الغزالي أن التمكن من العلوم يساعد كثيرا على الوصول إلى الكشف، لأن المجاهدة من دون تعلم تؤدي إلى نشوب خيالات فاسدة في القلب، تتطلب وقتا طويلا لك لتباسبها. الإحياء، ج3، ص 22.

(4) نفسه ج3، ص. ص 83، 84؛ ابن خلدون: شفاء السائل، ص 40.

(5) العلم اللدني هو العلم الذي يأخذه الصوفي من ربه وقت ما شاء، بلا حفظ ولا درس، ويعرف بالعلم الرباني. أي الذي ينفتح في سر القلب من غير سبب مألوف لقول الله تعالى: "وعلمناه من لدنا علما" سورة الكهف: الآية 65؛ الغزالي: المصدر السابق، ج3، ص 27.

(6) ابن خلدون: المقدمة، ص 296.

(7) ابن خلدون: شفاء السائل، ص 40.

ومن أحسن وأشهر المصادر الصوفية في ميدان التصوف السني المقيد بالكتاب والسنة كما أوردنا خطواته "الرسالة" لمؤلفها أبي القاسم عبد الكريم بن هوزان القشيري (465هـ/1073م) وكتاب "إحياء علوم الدين" لأبي حامد الغزالي (ت 505هـ/1111م) (1).

— التصوف الفلسفي:

نشأ عن اهتمام الصوفية بعلوم المكاشفة التماساً لمعرفة الله، واكتساب علومه، والوقوف على حكمته وأسراره والاطلاع على حقائق الموجودات. فظهرت منذ القرن الثالث الهجري — التاسع الميلادي — عدة نظريات صوفية فلسفية تباينت في كيفية الوصول إلى هذه الأهداف (2).

فكان ذو النون المصري (ت 245هـ/859م) أول من أدخل مدرك العرفانية (الغنوصية) في التصوف الإسلامي (3) أي معرفة الله بكل ما في النفس من حدس وعاطفة وخيال (4). ثم بعده جاء أبو زيد البسطامي (ت 270هـ/875م) بنظرية الفناء أي فناء الإنسان عن نفسه وفقدانه الشعور بذاته مع الله (5).

وعن طريق نظرية الفناء توصل بعض الصوفية إلى القول بنظرية الحلول والاتحاد التي تزعمها الحسين بن المنصور الحلاج (ت 309هـ/922م)، أي حلول الذات الإلهية في المخلوقات، واتحاد طبيعة الإنسان في الطبيعة الإلهية حتى تصير حقيقة واحدة (6).

(1) ابن خلدون: شفاء السائل، ص 48.

(2) نفسه، ص 50؛ المقدمة، ص 296.

(3) توفيق الطويل: في رحاب التصوف الإسلامي، ص 175.

(4) محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار النهضة العربية، ط2، بيروت، بدون تاريخ، ص 79.

(5) يتحقق الفناء عند البسطامي بتصفية النفس عن طريق المجاهدة النفسية فيحدث فناء الإنسان عن نفسه فيفقد شعوره بذاته مع بقاء شعوره بالله، ويتحقق بأن الإرادة الحقيقية هي إرادة الله. فلا يرى إلا الله ولا يشعر إلا به، وفي هذه تتلاشى رؤية الصوفي لكل شيء ما عدا الله، فيصدر عنه في حالة الفناء عبارات وإشارات تعرف بالشطحات كقول البسطامي: "لا إله إلا أنا فاعبدوني سبحانه ما أعظم شأنني" وعند الصحو من حالة السكر والغيبية هذه يستغفر الله عن ما بدا منه. أنظر توفيق الطويل: في رحاب التصوف الإسلامي، ص. ص 189، 190.

(6) الاتحاد عند الحلاج: هو صعود الذات الإنسانية واندماجها في الذات الإلهية وفي الحلول يحدث العكس. تنزل

الذات الإلهية لتحل في المخلوقات. توفيق الطويل، المرجع السابق، ص. ص 186، 187.

إلا أن نظرية الحلول والاتحاد رفضها كثير من المتصوفة والفلاسفة، فجاء أبو نصر محمد الفرابي (ت 339هـ/950م) بنظرية الاتصال أي تجاوز النفوس عالم الحس إلى عالم الشهادة الحقيقية، عن طريق التأمل العقلي أولاً ثم المجاهدة النفسية ثانياً (1).

أما نظرية الإشراقيين فيرى أصحابها: أن الوصول إلى معرفة حقائق الوجود يتم عن طريق النور الذي يقذفه الله في قلب عبده بعد تطهير النفس. ويعتبرون الله والملا الأعلى أي عالم الأرواح جوهر روحاني من نور، فيكون وصول المعرفة من النفس الطاهرة من خلال النور الواصل من عالم الأرواح (2).

ومن أشهر رواد هذه المدرسة الصوفية في القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي أبو الحسن بن عبد الله المعروف بابن سينا (ت 428هـ/1037م) الذي تناول نظريته الإشراقية في كتابه "الإشارات والتبهيّات" (3) كما صنف شهاب الدين يحيى بن حبش السهروردي (ت 580هـ/1191م) خلال القرن السادس الهجري - الثاني عشر الميلادي - كتابين هما: "حكمة الإشراق" و"هياكل النور" استعرض فيهما آراءه الإشراقية (4).

(1) تقوم نظرية الفرابي على أساس التأمل العقلي أولاً لأن المعرفة اللدنية حسب رأيه أسمى غاية ينشدها العقل. ولبلوغ هذه الغاية لابد من المجاهدة النفسية لأن النفوس الطاهرة في رأيه تستطيع اختراق عالم الحس إلى عالم الغيب والشهادة. توفيق الطويل، المرجع السابق، ص 173.

(2) فيليب حنسي: الإسلام منهج حياة، ط2، ترجمة عمر فروخ، دار العلم للملايين، بيروت، مارس 1997م، ص 130.

(3) يحدد ابن سينا عدة مراحل يسلكها الصوفي لبلوغ مرتبة ما تعرف بالوصول، حيث يبدأ بتطويع الإرادة والاعتقاد على رياضة النفس من خلال المجاهدة النفسية، حتى تتطهر النفس، ويحصل لها تلطيف السر، يتبعه شروق الأنوار الإلهية فيها على شكل خلسات كأنها بروق، تومض تسمى عندهم بالأوقات وكل وقت يكتنفه وجدان، وبمواصلته للرياضة تعتري نفسه السكينة من جراء زيادة شروق الأنوار فيها، ثم ترقى لتصل إلى أعلى الدرجات، فيحصل لها ملكة مشاهدة الأنوار العليا، ثم إذا عبرت مرحلة الرياضة، صار سره مرآة مجلوة محاذيا بها شطر الحق، فتدر عليه الذات العلا فيكون له نظر إلى الله، ونظر إلى نفسه، ثم يغيب عن نفسه فيلحظ جناب الله وهذا ما يعرف بالوصول من هذا المنطلق يرى بعين الألوهية ويسمع بسمعها ويفعل بقدرة الله فلا يكون هناك تمييز بين الباحث عن الحق والحق نفسه. أبو الريان: المرجع السابق، ص. ص 330، 331.

(4) يرى السهروردي بأن كل شيء في العالم يركّز إلى نور الله وفيضه، وهذا النور هو الإشراق، ومن نور الله خرجت أنوار أخرى هي عماد العالم المادي والروحي، والعقول المختلفة ما هي إلا وحدات من هذه الأنوار، والنفس تعمل إلى الوصول إلى غايتها المتمثلة في الاتصال بعالم الغيب لتتلقى المعارف التي هي السعادة المنشودة، وهذا من خلال مجاهدة النفس وتطهيرها، حتى يقوى عامل الروح فيها وتضعف الشهوات فيسهل لها الاتصال. انظر شهاب

وخلال القرنين السادس والسابع الهجريين - الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين - ركز جمهور من الصوفية أكثرهم أندلسيون على الاعتناء بعلوم المكاشفة، فجعلوها علوماً إصطلاحية بينهم، فرتبوا الموجودات على ما انكشف لهم، فأصبح علم التصوف عندهم يختص في البحث عن طريق العلوم المصطلح عليها المؤدية إلى كشف أسرار الملكوت وحكمته، وإظهار حقائق الموجودات عن طريق العقل، فإذا عجزوا أو طلبوا بالبرهنة عليها لجأوا إلى الوجدان أي المجاهدة النفسية (1). حيث نزع أصحاب هذا الاتجاه منزعا فلسفيا انقسم إلى اتجاهين: اتجاه تزعمه أبو القاسم أحمد بن الحسين بن قسي (ت 546هـ/1151م)، وعبد الرحمن بن أبي الرجال المعروف بابن بركان (ت 536هـ/1141م)، وعبد الله محمد بن علي الحاتمي المعروف بابن عربي (ت 638هـ/1240م) (2)، ذهبوا إلى القول بوحدة الوجود (3).

واتجاه ثاني ذهب إلى القول بالوحدة المطلقة (4) ومن أشهر رواه: أبو عبد الله الشاذلي الحلوي (ت أوائل القرن 7هـ/13م) وتلميذه إبراهيم بن يوسف بن محمد بن دهاق المعروف

=الدين يحيى بن حبش السهروردي: هياكل النور، القاهرة، 1957م، ص 85؛ شاخث وبزورث: المرجع السابق، ص 111.

(1) ابن خلدون: شفاء السائل، ص. ص 50، 51.

(2) ابن خلدون: المقدمة، ص 297.

(3) يرى هؤلاء أن حقيقة الوجود واحدة في جوهرها، وذاتها، والموجودات أصلها من العدم وليس هناك وجود إلا وجود الله بصورة ما هي عليه الموجودات في أنفسها وخصائصها. وأن الله شاء أن يظهر المخلوقات عامة، والإنسان خاصة ليعرف ويرى نفسه في صورة تتجلى فيها صفاته وأسماءه. أي أن الله شاء أن يرى تعيينات أسمائه في مرآة العالم والوجود، فظهر ما ظهر وهو ما يعرف بتجلي الذات الإلهية على نفسها. ويستندون في ذلك إلى حديث قديسي: "كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق ليعرفوني" وحسب رأيهم فإن الله لم يكشف عن ذاته بصورة مطلقة، وإنما عينها وقيدها، وللوصول في رأيهم إلى صورة الإنسان الكامل الذي حصر فيه الله صفاته، وأسرار كونه يجب التوصل إلى التفصيل في حقائق الموجودات، وفي أسباب وجودها وهذا ما يعرف بالكمال الأسмاني، أو الاقتناع أن الموجودات حصلت جميعا دفعة واحدة في شهود الحق، وهو ما يعرف بالكمال الوجداني. والكل يعرف بالوحدة الجامعة أو الإنسان الكامل، أو الحقيقة المحمدية التي يعتبرونها مصدر جميع الشرائع والنبوات والصوفية. وهذه الحقيقة يعتبرونها أصلا لنشأة حقائق أخرى تقود إلى عالم الفتح يلي الحقيقة المحمدية مرتبة المثال ثم العرش، ثم الكرسي، ثم الأفلاك على ترتيبها، ثم عالم العناصر، ثم عالم التركيب، ويعرف هذا بعالم الرتق فإذا تجلت على الذات الجامعة صفات الله وأسواره فهي في عالم الفتح. أنظر محي الدين بن عربي: الفتوحات المكية، ج 2، مطبعة بولاق الإمبريالية، القاهرة، 1293هـ/1972م، ص 604؛ فصوص الحكم، تحقيق أبو العلا عفيفي، القاهرة، 1964م، ص 46؛ ابن خلدون: شفاء السائل، ص. ص 52، 51.

(4) يرى أصحابها أن الوجود واحد، وهو وجود الله، وسائر الموجودات وجودها عين وجود الله فهي غير زائدة عليه بوجه من الوجوه، فوجود الله مطلق هو ما كان وهو كائن أو ما سيكون. أما تعدد هذه الحقيقة المطلقة=

بابن المرأة (ت 610هـ/1214م) وأبو حسن بن عبد الله النميري الششتري (ت 668هـ/1269م) وعبد الحق بن إبراهيم الشهير بابن سبعين (ت 669هـ/1270م) (1) سيأتي الحديث عنهم لاحقاً.

ومن خلال هذا العرض لأنواع التصوف عند المسلمين، والذي اقتصرنا فيه على ذكر المشارب والاتجاهات الصوفية، التي كان لها دور كبير في نشأة الحركة الصوفية بالمغرب الأوسط وتطورها والتأثير على واقعها الاجتماعي والفكري والاقتصادي والسياسي غضون القرنين 6 و 7 الهجريين - 12 و 13 الميلاديين -، نستخلص أن القرون الثالث والرابع والخامس الهجري تمثل العصر الذهبي للتصوف السني والفلسفي بالشرق، في حين يمثل القرنان السادس والسابع الهجريين تطوراً كبيراً لنظريات التصوف الفلسفي القادمة من الأندلس نحو المغرب.

غير أن الإشكالية المطروحة هي: كيف وصل التصوف السني والفلسفي إلى المغرب الأوسط؟ وما هي العوامل التي جعلت من بنياته مناخاً ملائماً لاستقرار الصوفية وممارسة نشاطهم؟

= وكثرتها، حسب رأيهم ما هي إلا أوهام من الضمير. فإذا سقطت هذه الأوهام، صار مجموع العالم بأسره واحداً الذي هو الله. وطريق الوصول إلى سرّ الوجود، يمر بالتجرد من الأوهام عند الصوفي أولاً ثم مرتبة التحقيق في علم سرّ الوجود لمن بلغ درجة العارفين. وهو حسب رأيهم معلوم عند الأنبياء والعلماء والأولياء، ثم بلوغ مرتبة المقرب وهو الذي اعترف من ذات الله وانكشف له أسرارُه. أنظر ابن خلدون: شفاء السائل، ص 52.

(1) ابن خلدون: المقدمة، ص 297.

الباب الأول:

الفصل الثاني:

عوامل ظهور الحركة الصوفية في المغرب الأوسط

العوامل الدينية

- أ — حركة الزهد
- ب — دور الرباط
- ج — المصنفات الصوفية

العوامل السياسية

- أ — سياسة الدولتين الحمادية والمرابطية.
- ب — العقيدة التومرتية وسياسة الموحيدين.

العوامل الاقتصادية والاجتماعية

- أ — الثراء الإقتصادي وأثره في نشأة الزهد والتصوف.
- ب — الضائقة الاقتصادية وأثرها في ظهور التصوف وتعدد اتجاهاته
- ج — الآفات الاجتماعية

— 2 — عوامل ظهور الحركة الصوفية في المغرب الأوسط :

عالمج لفيف من الباحثين الأوروبيين عوامل نشأة التصوف في المغرب الإسلامي، حيث أرجأ الهادي روجي إدريس — **Hady Roger Idris** — الظاهرة إلى النهضة المالكية في القيروان منذ القرن الثالث الهجري — التاسع الميلادي — في مواجهة الشيعة (1). واختزل روبر برنشفيك — **Robert Brunshvig** — أسبابها في تأثير المشرق على المغرب (2). وحصرها إلفي بروفنسال — **Lévi Provençal** — في تأثير المعتقدات الوثنية على البربر وحركة الجهاد ضد الاسترداد المسيحي (3). واعتبرها جاك كريت — **Jaques Carret** — نتاج انتشار أطروحة أبي حامد الغزالي (تـ 505 هـ/1111م) الصوفية الذي أعطى للتصوف مكانة مرموقة في الإسلام. لكنه يضيف أن ذلك أيضا بسبب اتساع دائرة نفوذ الفقهاء وسيطرة الفقه على النشاط الفكري (4).

بينما عزز ألفريد بل — **Alfred Bel** — ذلك إلى حالة البذخ والترف والتفسيخ الأخلاقي الذي انتاب المجتمع المغربي في عهد المرابطين، وتعاضم نفوذ طبقة الفقهاء وانحلالها (5)، فضلا على النزعة العقلية التي جاء بها الموحدون (6)، لكنه أضاف عاملا من عمق الماضي الوثني وهو أن العقلية المغربية مجبولة منذ ما قبل دخول الإسلام إلى المغرب على الاعتقاد في ثنائية الخير والشر (7)، وأن ظاهرة التصوف ليست سوى تبسيط لنفوذ الولي الذي يعد وريثا للآلهة الوثنية (8).

(1) الدولة الصنهاجية (تاريخ إفريقية في عهد بني زيري من القرن 10 م إلى القرن 12 م)، ج2، ترجمة حمادي الساحلي، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1992م، ص 308 وما بعدها.

(2) المرجع السابق، ج2، ص 332.

(3) Religion culte des saints et confréries dans le nord marocain. Bulletins de l'enseignement public, librairie Emile la rose, 1926, pp, 2,3.

(4) Le maraboutisme et les confréries religieuses musulman en Algérie, Imprimerie Officielle Alger, 1950, P6.

(5) La religion musulmane en Berbérie T3, Librairie Orientaliste paul Gauthner, paris 1938, P341.

(6) Ibid, P342.

(7) Ibid, P343.

(8) La religion musulmane en Berbérie T3, P343.

أما أنجيل جنثالث بالنتيا **A.Gonzalez Palencia**، فقد اعتبر الظاهرة امتداداً طبيعياً لحركة محمد بن عبد الله بن مسرة (تـ 318 هـ/921 م) التي انتشرت أفكارها في الأندلس ثم المغرب منذ النصف الثاني من القرن الثالث للهجرة - التاسع ميلادي - (1) وبالنظر إلى هذه العوامل نجدها تقتقد إلى الشمولية رغم دقتها وأهدافها التي لا تخلوا من أبعاد التقصير وخدمة المدرسة الكولونيالية بكل أبعادها الدينية والسياسية (2).

وبالتالي فإن حركة التصوف التي ظهرت في المغرب الأوسط خلال القرنين 6 و 7 الهجريين/ 12 و 13 الميلاديين لا يمكن اختزال عوامل نشأتها في هذه الآراء فقط، لأن الظاهرة نتاج إرهابات دينية واجتماعية وسياسية واقتصادية تعود بجذورها إلى القرن الثالث الهجري - التاسع ميلادي -، تخمرت عبر قرون، وتمخض عنها ميلاد الحركة الصوفية التي بدأت معالمها تتضح في القرن السادس الهجري - الثاني عشر الميلادي - بالنسبة للتصوف السني، وبدايات القرن السابع الهجري - الثالث عشر ميلادي - بالنسبة لتيارات التصوف الفلسفي، ويمكن إبراز هذه المراحل فيما يلي:

العوامل الدينية:

أ - حركة الزهد:

متلماً مُهد للتصوف في المشرق بحركة زهدية قبل القرن الثاني للهجرة - الثامنة للميلادي - شهد المغرب الأوسط أيضاً بداية من القرن الثاني إلى القرن الخامس للهجرة/ الثامن إلى الحادي عشر للميلادي، حركة زهدية برزت ملامحها الأولى في سياق الفتوحات الإسلامية لبلاد المغرب، حيث استقر بتلمسان الزاهد وهب بن منية أحد كبار التابعين والصلحاء ولما توفي أصبح قبره محلاً لزيارة التلمسانيين (3) الذين أطلقوا على أحد أبواب مدينتهم

(1) تاريخ الفكر الأندلسي: ترجمة حسين مؤنس، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 1955م، ص 326 وما بعدها.

(2) أصبحت مؤلفات ألفرد بل وخاصة كتابه "la religion musulmane en Berberie" أي الديانة الإسلامية في بلاد البربر، 1938م، من منهج الدراسة التي كانت تلقن لضابط الشؤون الأهلية. ديل إيكلمان: الإسلام في المغرب، ج1، ترجمة محمد أعفيف، ط1، دار طوبقال للنشر، الدار البيضاء، 1989م، ص 36.

(3) يحي بن خلدون: بغية الرواد، ج1، ص 117.

اسم باب وهب (1) ولاشك أن هذا الزاهد يعتبر نموذجا لزهاد آخرين لم تحفظ لنا المصادر أسماؤهم في هذه الفترة (2).

وانطلاقا من القرن الثالث الهجري / 9 ميلادي، برزت حركة الزهد بشكل واضح، مثلها سيدي هيدور الذي اتخذ من جبل وهران مكانا يتعبد فيه نسب إليه بعد ذلك (3) وبينما كان المغرب الأوسط يعيش حركة زهدية بطيئة، كانت إفريقية تشهد حركة زهدية واسعة، تزعمها سحنون بن حبيب التَّنُوخي (تـ 240هـ/854م) (4) الذي نشر أتباعه من الزهاد في كافة أنحاء إفريقية (5)

(1) أبو عبيد الله البكري: المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب، (جزء من كتاب المسالك والممالك)، مكتبة المشي، بغداد، ص 76.

George marçais : telemcen librairie renouard holourens, paris, 1950, P17.

(2) وصف يحيى ابن خلدون الصالح وهب بن منية بأنه من كبار التابعين لذا يحتمل أن يكون تخوله تلمسان في حملة أبي المهاجر دينار أو في حملة موسى بن نصير 83 هـ/695م على بلاد المغرب، لكنه وقع في اضطراب حينما ربط باب وهب بتلمسان باسم وهب بن منبه الغصاني المتوفى سنة 114 هـ والصحيح كما صوبه الدكتور عبد الحميد حاجيات فقال : باب وهاب أحد الصالحين القدماء المجهولين. المصدر السابق، ج1، ص ص 149، 147، 165؛ يرى رابح بونار أن جهود أصحاب كتب الطبقات كآبي العرب والمالكي وعياض، انصبت أكثر في رصد نشاط الزهاد والصوفية بالقيروان ومدن إفريقية الأخرى بينما أهملوا هذا النشاط في الحواضر الشرقية من المغرب الأوسط. المغرب العربي تاريخه وثقافته، ط2، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981، ص 85.

(3) أبو راس محمد بن أحمد: عجائب الأسفار، مخطوط المكتبة الوطنية، الجزائر، رقم 1632، ص 67؛ محمد بن يوسف الزيانسي: دليل الحيران وأنيس السهران في أخبار مدينة وهران، تحقيق المهدي البوعبدلي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1389هـ/1978م، ص 46؛ الأغا بن عودة المزاري : طلوع سعد السعود في أخبار وهران والجزائر وإسبانيا وفرنسا إلى أواخر القرن 19 م ، ج1، تحقيق يحيى بوعزيز، ط1، دار الغرب الاسلامي، بيروت، 1990م، ص 67. ظل هذا الجبل الذي يشرف على وهران غربا يحمل اسم سيدي هيدور إلى غاية القرن 10هـ/16م حيث تحول إلى اسم مرجاجو وحاليا يطلق عليه اسم جبل المائدة أو جبل سيدي عبد القادر. المزاري: المصدر السابق، ج1، عن يحيى بوعزيز، هامش، ص 67.

(4) قدم سحنون إلى إفريقية مع جند أهل حمص سنة 191هـ/803م، وجمع في حياته بين الفقه والزهد والقضاء. أبو العرب محمد بن أحمد تميم القيرواني: طبقات العلماء إفريقية وتونس، تحقيق علي الشابي، نعيم حسن اليافي، ط2، الدار التونسية للنشر، ص. ص 184، 185.

(5) كانت الجهة الشرقية من المغرب الأوسط تابعة للأغلبية حكام إفريقية، فمن المحتمل أن تكون قد شهدت دخول زهاد وصلحاء إليها. رابح بونار: المرجع السابق، ص 29؛ يذكر أبو الفضل عياض بن موسى اليحصبي أن سحنون كان له من أتباعه ألف صوفي، فضلا على تلامذته الذين انبهر أحد الحنابلة بزهدهم لما زار القيروان، حيث كانوا يستلون القرآن مصحوبا بالباكاء والخشوع، ويتناولون المسائل العلمية بالمناقشة ثم ينزفون للتعب. وعلق على ذلك بقوله: "أنه لم يشهد مثل هذه الحالات في المشرق". ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، =

وجلس لتكوينهم (1). فأخذ عنه من زهاد المغرب الأوسط الشاعر بكر بن حماد بن سمك بن إسماعيل الزناتي (ت295هـ/909م) (2) بالقيروان (3) في مدة إقامته الثانية (4) التي مكنته من الاحتكاك بزهاد آخرين مثل عون بن يوسف الخزاعي (ت240هـ/854م) (5) ومحمد بن رزين (ت255هـ/869م) (6) وخلالها كان يملئ على طلبة القيروان قصائد في الزهد والموعظة وذكر الموت (7). ومن أشعاره في محاسبة النفس والتذكير بالموت قوله: (الطويل)

لقد جمحت نفسي فصدت وأعرضت وقد مرقت نفسي وطال مروقتها
فيا أسفي من جنح ليل يقودها وضوء نهار لا يزال يسوقها
إلى مشهد لا بد لي من شهوده وجرع الموت سوف أنوقها
ستأكلها الديدان في باطن الثرى ويذهب عنها طيبها وخلوقها (8)

وكنكك أشعاره في الزهد والتذكير بالموت قوله: (البسيط)

ج2، تحقيق أحمد بكير محمود، منشورات دار الحياة ودار مكتبة الفكر، بيروت، لبنان، 1387هـ/1967م، ص. ص606، 607، 613.

(1) كان سحنون يفضل رجل الزهد والصلاح على العالم، حتى لقد كان عدد العباد في مجلسه يفوق عدد طلبة العلم. أبو العرب: المصدر السابق، ص186؛ أبي بكر عبد الله بن محمد المالكي: رياض النفوس في طبقات علماء القيروان وإفريقية ونساکهم وسیر من أخبارهم وفضائلهم وأوصافهم، ج1، تحقيق بشير البكوش، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1401هـ/1981م، ص443.

(2) تلقى علومه الأولى بتهرت ثم رحل إلى القيروان ومنها إلى البصرة سنة 217هـ/832م، وفيها سمع من شيوخها في الفقه والحديث واللغة، والتقى بكبار الشعراء كدعبل بن علي الخزاعي، وابن تميم حبيب ابن الأوس، وطريف وغيرهم ثم عاد إلى القيروان وهو شيخ من شيوخ الزهد والأدب، ومكث بها إلى غاية 295هـ/909م، البكري: المصدر السابق، ص68؛ أبو زيد عبد الرحمن بن محمد الدباغ: معالم الإيمان في معرفة أهل قيروان، ج2، تحقيق محمد الأحمد أبو النور و محمد مضور، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1972م، ص281؛ ياقوت الحموي: معجم البلدان، ج2، دار الصادر، بيروت، 1979م، ص8؛ محمد بن محمد بن مخلوف: شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، ط1، دار الكتاب العربي، لبنان، 1349هـ، ص72.

(3) ابن مخلوف: شجرة النور الزكية، ص72.

(4) المالكي: رياض النفوس، ج2، ص21.

(5) توفي بالقيروان، وحضر سحنون جنازته وصلى عليه. الدباغ: المصدر السابق، ج2، ص72 وما بعدها.

(6) توفي بسوسة. عياض: المدارك، ج3، ص93.

(7) المالكي: رياض النفوس، ج2، ص22.

(8) سليمان بن عبد الله البارونسي: الأزهار الرياضية في أئمة وملوك الإباضية، القسم الثاني، مطبعة الأزهار البارونية، بدون تاريخ، ص72.

الموتُ أجحف بالدنيا فخر بها وفعلنا فعل قوم يموتونا
فالآن فابكوا فقد حق البكاء لكم فالحاملون لعرش الله باكون
ماذا عسى تنفع الدنيا مجمعها لو كان جُمع فيها كنز قارونا (1)

وهذه الأشعار دخلت المغرب الأوسط مع الزاهد قاسم بن عبد الرحمن بن محمد التاهرتي الذي تلقاها مباشرة عن شاعرها بالقيروان (2). ولا نعلم وجه تأثيرها بالضبط خصوصاً وأن حاملها قاسم بن عبد الرحمن هاجر إلى الأندلس سنة 317هـ/930م. يرافقه ابنه أبو الفضل أحمد بن القاسم (ت 395هـ/1003م) واستقر بقرطبة (3). ولا نعلم عن نشاطه إلا النزر القليل، لأن المصادر انصرفت إلى تقصي أخبار ابنه الزاهد أبي الفضل الذي غطى بشهرته شهرة أبيه في الأندلس (4).

وخلال القرن الرابع للهجرة/10 م أخذت حركة الزهد تتوسع، إذ نقل عن أبي القاسم عبد الرحمان الهمداني المعروف بالخرّاز أو بالوهراني (ت 411هـ/1018م)، ملازمته بالقيروان للزاهد المتقشف أبي العباس تميم بن محمد التميمي مدة أربعة أعوام تأثر خلالها بالعلم وطريقته في الزهد القائمة على الورع والسخاء والمروءة (5). كما قام أبو القاسم الوهراني برحلة طويلة استمرت عشرين سنة، زار خلالها أشهر بيئات الزهد والتصوف كالْبصرة وبغداد والحجاز ومصر وخرسان ونيسابور، ثم الأندلس وأقام فيها مدرسا فخرج على يديه كثيراً من الطلبة (6).

- (1) الدباغ: معالم الإيمان، ج2، ص 283 وما بعدها؛ الباروني: الأزهار الرياضية، ص72.
- (2) اعتكف قاسم بن عبد الرحمن بالقيروان للأخذ عن بكر بن حماد. أحمد بن يحيى الضبي: بغية الملتبس في تاريخ رجال أهل الأندلس علمائها وشعرائها ونوحي النباهة فيها من دخل إليها وخرج، مطبعة روضح، مدريد، 1884، ص 188.
- (3) أبو القاسم خلف بن عبد الله بن بشكوال: كتاب الصلة، القسم الأول، الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1966، ص 84.
- (4) اشتهر أبو الفضل في الأندلس بالزهد والانتقاض عن الناس والميل إلى الخمول. الطيبي: المصدر السابق، ص 188؛ شمس الدين محمد الذهبي: تذكرة الحفاظ، ج3، دار التراث العربي، بيروت، 1376هـ/1956، ص890.
- (5) عياض: ترتيب المدارك، ج4، ص 533.
- (6) من الأندلسيين الذين أخذوا عنه حاتم الطرابلسي، ومحمد بن غليون الخولاني. عياض: المدارك، ج4، ص. ص 690، 691؛ توفي أبو قاسم الوهراني بالمرية. عبيد الله محمد بن محمد ابن سعد الأندلسي: روضة النسر في التعريف بالأشياخ الأربعة المتأخرين، مخطوط المكتبة الوطنية، الجزائر رقم 2596، ورقة 342.

و لا نعلم عن طبيعة نشاطه وإسهاماته في الحركة الزهدية بالمغرب الأوسط عامة ، وفي وهران بصفة خاصة سوى أنه كان على طريقة زهدية قائمة على السنة النبوية (1)، والانقباض والعلم(2).

ولما ظهرت بالقيروان بواكير الصراع بين الفقهاء والصوفية بسبب إدعاء أحد منظري التصوف في القيروان، ويعرف بعبد الرحمن بن محمد بن عبد الله البكري رؤيته لله في اليقظة، مؤكدا عجز الفقهاء على إدراك مثل هذه الأسرار الخفية (3). فرد عليه عبد الله بن أبي زيد القيرواني(ت389هـ/999م) (4) بتأليفه لكتاب "إثبات الكرامات" أبرز فيه إدعاء البكري، وحدد موقفه من التصوف المائل إلى الشعوذة (5). فانقسم لأجل ذلك جمهور القيروان إلى قسمين: قسم يمثل عدد من الصوفية والفقهاء والمحدثين انظم إلى عبد الرحمن البكري (6)، وقسم آخر أغلبه من الفقهاء وعلى رأسهم أبو الحسن علي القابسي (ت403هـ/1012م) شاطروا آراء ابن أبي زيد القيرواني (7). وهذه المعركة الفكرية بين أهل الظاهر والباطن وصلت أصدائها إلى تلمسان، حيث ألف الزاهد أحمد بن نصر الداودي المسيلي (ت402هـ/1013م) (8) كتابا بعنوان "الرد على البكرية" - نسبة لأنصار عبد الرحمن البكري - اقتفى فيه أثر ابن أبي زيد القيرواني وأبي الحسن القابسي في الجدل حول إثبات كرامات الأولياء (9). ولا شك أن رد الداودي أصبح متداولاً بين طلبة تلمسان مما يوحي بمواكبة هذه المدينة للتطورات الصوفية الحاصلة في القيروان، ومن هذه المنطلقات اتضح أن حركة الزهد في المغرب الأوسط إلى غاية

-
- (1) عياض: المدارك، ج4، ص 690.
 - (2) اشتهر بتقديره العلم والمكابدة من أجله، حيث كان يشتغل بتجارة الثياب بين بجاية وقرطبة ويشترى بثمان ربحها كتبا. ابن بشكوال: كتاب الصلوة، القسم الثاني، ص317؛ ابن سعد: روضة النسرين، ورقة 339.
 - (3) الهادي روجي إدريس: الدولة الصنهاجية، ج2، ص 336.
 - (4) أبو الفلاح عبد الحي بن العماد الحنبلي: شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ج3، المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ص 131.
 - (5) حسب الدباغ فإن ابن أبي زيد القيرواني كان يستنكر الكرامات المبالغ فيها فقط. معالم الإيمان ج3، ص140.
 - (6) من صوفية القيروان الذين استنكروا على ابن أبي زيد القيرواني موقفه في إثبات الكرامات الحسن ابن جهضم الهمذاني، أبو بكر البقلائي، عبد الله بن شق. عياض: المدارك، ج2، ص 337.
 - (7) الهادي روجي إدريس: الدولة الصنهاجية، ج2، ص337.
 - (8) نزل تلمسان وتوفي بها. عبد الرحمن الثعالبي: كتاب الجامع، مخطوط زاوية طولقة، ورقة 59، يحدد أبو قاسم الحفناوي وفاته سنة 442هـ/1051م. تعريف الخلف برجال السلف، ج2، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، 1991، ص. ص 429، 430.
 - (9) الهادي روجي: المرجع السابق، ج2، ص 337.

القرن الرابع للهجرة، كانت متأثرة بتيارات الزهد السائدة في القيروان إلا أن هذا الارتباط والتأثر، انتهى بخراب هذه المدينة من طرف العرب الهلالية سنة 449هـ/1057م (1).

وعلى غرار الداودي اتخذ سيدي داد أيوب المغراوي محلا على البحر يقع بين وهران والمرسى الكبير، يتعبد فيه رفقة جماعة من الصالحين والمتعبدين، وهذه الرواية تميط الحجاب عن اختيار هؤلاء الزهاد الرباط كمكان لممارسة عبادتهم، ورغم ضعف سند الرواية من الناحية التاريخية حيث لم نعر لها على أثر إلا في مصادر القرنين (12هـ/18م - 13هـ/19م) (2)، إلا أننا لا نعدم هذه القرائن ولكن نؤكد أن مثل هذه الظواهر كانت مستشرية على سواحل المغرب الأوسط آنذاك، حتى أن فكرة المراقبة في الثغور لازمت زهاده حيث ما حلوا. ومن القرائن التي تثبت ذلك اختيار الزاهد أبو محمد عبد الله التاهرتي رباط القصر بسوسة، محتسبا للحراسة، دفاعا عن المسلمين إلى أن توفي سنة 313هـ/925م، وكان من قبل في تيهرت صاحب منهج زهدي يقوم على المحبة والشوق (3).

ونفس الظاهرة مثلها الفقيه الزاهد أحمد بن خلوف المسيلي المعروف بالخياط الذي رحل إلى الأندلس واستقر في إحدى ثغورها مجاهدا في سبيل الله لسنوات طويلة (4)، ثم قصد قرطبة وتوفي بها سنة 393هـ/1003م (5)، كما هاجر الناسك عبد الرحمن بن زياد الله الطنبلي (تـ 401هـ/1011م) (6) من طبنة (7) واستقر في قرطبة إلى غاية وفاته (8).

وفي المقابل رصد لنا القاضي عياض استقرار الزاهد علي بن محمد التميمري ببونة إلى غاية وفاته بها سنة 347هـ/958م، حيث جمع في حياته بين الفقه والزهد وكثرة التأليف (9).

(1) ابن خلدون: العبر، ج6، ص 34.

(2) المزاري: طلوع سعد السعود، ج1، ص. ص 67، 68؛ الزياتي: دليل الحيران، ص 45.

(3) المالكي: رياض النفوس، ج2، ص. ص 182، 505.

(4) عياض: المدارك، ج4، ص 628.

(5) عبد الله بن محمد بن يوسف (ابن الفرضي): تاريخ علماء الأندلس، ج1، الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1966، ص 63.

(6) ابن بشكوال: الصلاة، القسم الأول، ص 309.

(7) يذكر أبو قاسم بن محمد بن حوقل أن طبنة كانت بيئة عامرة بالصلحاء. صورة الأرض، منشورات مكتبة دار الحياة، بيروت، بدون تاريخ، ص 85.

(8) ابن بشكوال: المصدر السابق، القسم الأول، ص 309.

(9) استقراره في بونة كان بعد رحلته للتّمدّرس في مصر وإفريقية. عياض: المدارك، ج3، ص. ص 354، 355.

وفي القرن الخامس الهجري/11م انتشرت مظاهر الزهد، واكتفت أشهر مدن الدولة الحمادية، إذ نزل ببونة أوائل هذا القرن الفقيه الزاهد أبو عبد الملك مروان بن محمد الأندلسي (ت404هـ/1048م) (1)، وأسس بها رباطه (2) وبرع في الفقه والحديث وشرح الموطأ، وتخرج عليه ببونة عدد من الفقهاء والزهاد أبرزهم أبو محمد عبد الحميد المغربي المعروف بابن الصائغ (ت455هـ/1063م) (4)، وأبو موسى بن مناس وأبو زكريا يحيى الغساني الغرناطي (5). وإذا كانت النصوص تعوزنا حول نشاط رباطه، فإن الراجح أنه كان رحابا لتدريس الفقه والحديث، ومدرسة لتكوين الزهاد. ولا نعلم فيما إذا استمر نشاطه بعد وفاة البوني 440هـ/1048م (6). أما بقلعة بني حماد فقد تبوأ الزاهد أبو القاسم بن مالك مكانة محترمة عند الحماديين، حيث قاد سفارتهم إلى القيروان عند بني زيري سنة 438هـ/1044م، ولشدة ورعه وزهده لم ينفق في مدة إقامته بالقيروان إلا من ماله الخاص، وقد نال إعجاب بني زيري أنفسهم (7). وكذلك شهدت بجاية عودة الزاهد أحمد بن واضح الذي نقل إليها ما تعلمه أثناء رحلاته المشرقية والقيروانية المتعددة. وإذا كنا نفتقر إلى مادة تاريخية نستجلي بها تأثيره في الحركة الزهدية في بجاية، أو حتى الكشف عن وجهته الزهدية، فإن الشائع عنه أنه من أهل الزهد، والفقه وله مناظرات مع الفقهاء (8).

ومما سبق يمكن أن نستنتج جملة من النظرات:

أولاً: أن حركة الزهد في المغرب الأوسط إلى غاية نهاية النصف الأول من القرن الخامس من الهجرة/11م، استمدت أفكارها وتأثرت إلى حد كبير بالتطورات الزهدية والصوفية،

(1) نفسه، ج4، ص709؛ الضبي: بغية الملتس، ج1، ص447.

(2) قبل أن يؤسس رباطه أخذ في القيروان عن الزاهدين أحمد بن نصر الداودي (ت402هـ/1011م)، وأبي الحسن القابسي (ت403هـ/1012م) الذي ألف عدة رسائل في الربط والتوبة وحسن الظن بالله، فمن المحتمل أن يكون البوني قد اطلع عليها. ابن التير: اللباب في تهذيب الأنساب، ج1، مكتبة المثنى، بدون تاريخ، ص188؛ برهان الدين إبراهيم ابن فرحون: الديباج المذهب في معرفة أعيان المذهب، ط1، مطبعة السعادة، مصر 1329هـ، ص345؛ أبو حسن علي بن محمد بن أبي القاسم الهواري: مناقب الشيخ أبي سعيد ابن خلف بن يحيى الباجي، مخطوط ضمن مجموع، دار الكتب التونسية رقم 4520، ورقة 130؛ الهادي روجي إدريس: المرجع السابق، ج2، ص338.

(4) عياض: المدارك، ج4، ص747.

(5) نفسه، ج4، ص ص624، 827.

(6) ابن فرحون: الديباج المذهب، ص345.

(7) عياض: المدارك، ج4، ص ص445، 446، 779.

(8) من أشهر مناظراته تلك التي تبارى فيها مع ابن الشقاق. عياض: المصدر السابق، ج4، ص ص445، 446.

التي عرفتھا مدينة القيروان قبل خرابھا من طرف القبائل الهلالية سنة 449هـ/1057م، وقد نتج عن هذا الارتباط ظهور تيارين زهدين تيار يعتمد طابع المجاهدة العلمية من خلال المراقبة في الثغور والسواحل لحراستها من هجمات المسيحيين، وتيار زهد أنصاره في الدنيا، واعتكفوا على مجاهدة أنفسهم عن طريق الصيام والقيام والمكابدة على نشر العلم بين المتمدرسين.

ثانيا: بروز علاقات التأثير و التأثير بين المغرب الأوسط والأندلس في مجال الزهد من خلال أعداد الزهاد الأندلسيين الذين استوطنوا حواضر المغرب الأوسط، ومساهمة زهاد طبنة والمسيلة وتهرت في إثراء الحركة الزهدية في الأندلس.

ثالثا: استقلالية حركة الزهد عن السلطة، وعن أجواء الصراع الداخلي الذي اكتنف رقعة المغرب الأوسط في سياق الصراع بين الحماديين والزيريين، والحماديين والقبائل الهلالية الزاحفة من إفريقية، والحماديين و قبائل زناتة والمرابطين في الناحية الغربية (1) .

ب - دور الرباط:

يكتشف دارسُ حركة الجهاد والمراقبة في المغرب الأوسط ظاهرتين بارزتين تتمثل الأولى في ندرة الرباط (2) قبل القرن الخامس للهجرة/11م، والثانية في وجود نشاط مكثف

-
- (1) ابن خلدون: العبر، ج6، ص 349 وما بعدها.
- (2) ورد ذكر الرباط في قوله تعالى: "وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل". سورة الأنفال: الآية 60؛ وقوله تعالى أيضا: "يا أيها الذين آمنوا اصبروا وصابروا ورابطوا واتقوا الله لعلكم تفلحون". سورة آل عمران: الآية 200، والرباط من فعل: رابطتُ أي لازمتُ، ويجوز أن يكون جمعه ربيط كفصيل أو فصال، أو ربط ككعب وكعاب. شهاب الدين محمد الألويسي: روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ج10، نشر وتصحيح شكري الألويسي، دار إحياء التراث العربي، لبنان، 1985، ص25؛ أما من حيث المعنى فيرى الطبري أن الرباط هو ارتباط الخيل للعدو، ثم أطلقت على كل مقيم في ثغر مدافعا عن المسلمين. جامع البيان عن تأويل القرآن، ج4، ط3، مطبعة مصطفى البابي، 1373هـ/1954، ص. ص222، 223؛ في حين يرى شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب النويري أن المراقبة في سبيل الله تنزل من الجهاد منزلة الاعتكاف من الصلاة، لأن المراقبة يقيم مستعدا، فإن حس بالعدو ينهض إليه، والمعتكف يكون في موضع الصلاة مستعدا، فإذا دخل الوقت وحضر الإمام قام للصلاة، ولما اتجه صرف الهمّة إلى انتظار الصلاة بعد الصلاة سمي رباطا. نهاية الأرب في فنون الأدب، السفر السادس، المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، القاهرة، بدون تاريخ، ص199؛ ومن جانبه يدقق أبو القاسم البرزلي في المعنى فيرى أن الرباط موضع الحرس في الأوقات التي يتوقع فيها العدو، فإذا كان العدو حاضرا فهو حرس. جامع مساليل الأحكام لما نزل بالقضايا من المفتين والحكام، ج1، مخطوط المكتبة الوطنية، الجزائر، رقم حرس. 3272، ص211؛ وهو أيضا لفظ مشترك بين معاني الخيل وانتظار الصلاة بعد الصلاة، والإقامة على جهاد العدو =

لحركة الجهاد البحري ضد النصارى قبل هذا القرن انطلاقا من مراسيه. تؤكد الظاهرتين حقائق تاريخية وجغرافية، فابن حوقل الذي زار المغرب في القرن الرابع الهجري/10م (1) وصف سواحل المغرب الأوسط من بونة شرقا إلى وهران غربا بأنها مدن ومراسي (2)، وأشار في خضم تعرضه لوصف وهران إلى قصر (3) الغلوس (4).

وأمام هذه الشهادة يطرح السؤال لماذا لم يعرف المغرب الأوسط ربطا قبل القرن الخامس للهجرة/11م مقارنة بإفريقية التي شهدت ظهورا مبكرا لربط تعود إلى القرن الثاني للهجرة/8م؟ (5).

لتقرير هذا السؤال لابد من الوقوف على حقائق تاريخية مر بها المغرب الأوسط بصفة عامة، شكلت في جوهرها دوافع رئيسية لندرة الربط بالمغرب الأوسط قبل القرن الخامس للهجرة/11م، ويتعلق الأمر بالصراع بين الفاطميين الشيعة وفقهاء المالكية (6) الذين شنوا حملات دعائية اتخذت طابع الفتوى منبهين إلى خطر المذهب الشيعي الإسماعيلي، وداعين إلى

الحرب. الألويسي: المصدر السابق، ج10، ص25؛ وعموما يلخص Lucien Golvin الرباط لفظا ومعنى ووظيفة بأنه عبارة عن تكتة محصنة ثم تحول إلى مكان يقصد لتعلم فنون الحرب، قصد الاستعداد للجهاد، وأوقات الفراغ فيه تقضى في العبادة، وهذه الطريقة تحولت إلى سلوك متبع داخل الرباط وفي العموم هو مدينة محصنة يسكنها رجال دين وحرب.

Note sur le mot ribat (terme d'architecture) et son interprétation, en occident musulman, revue de l'occident, musulman et de la méditerranée, N°6, 1er et 2eme semestre. Aix en Provence 1969, p97.

- (1) الهادي روجي إدريس: الدولة الصنهاجية، ج1، ص24.
- (2) صورة الأرض، ص. ص77، 78.
- (3) يطلق على الرباط اسم القصر إذا كان مشرفا بزيادة عالية. محمد الباهلي النبال: الحقيقة التاريخية للتصوف الإسلامي، مكتبة النجاح، تونس، 1384هـ/1965، ص158.
- (4) يبعد قصر الغلوس عن الرباط مرسى مغيلة بني هاشم بخمس وثلاثين ميلا. البكري: المصدر السابق، ص81.
- (5) أول رباط أسس في إفريقية: رباط المنستير من طرف والي الرشيد هرثمة بن الأعين سنة 180هـ/796م. النبال: المرجع السابق، ص157.
- (6) حول أشكال الصراع بين الشيعة الفاطمية وفقهاء المالكية. أنظر موسى لقبال: دور كتامة في تاريخ الخلافة منذ تأسيسها إلى منتصف القرن الخامس للهجرة/11م، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1979، ص412 وما بعدها؛ عبد العزيز الفلاحي: العلاقات السياسية بين الدولة الأموية في الأندلس ودول المغرب الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر 1982 ص135 وما بعدها.

محاربتهم، معتبرين الجهاد ضدهم كجهاد الروم بل أن بعضهم اعتبر هذا الجهاد أفضل من الخروج إلى الثغور للمرابطة (1).

وبتعلق الأمر بالزاهد المتكشف جبلة بن حمود بن عبد الرحمن بن مسلمة الصديقي (ت 297هـ/909م) (2) الذي قاد حركة هدفها تزويد الناس في الرباط، معتبرا الشيعة الفاطمية العدو الحقيقي الذي يحق الجهاد فيه (3) ويبدو أن هذه الدعوى لقيت صداها في المغرب ككل، وبدوره استنكر الزاهد أحمد بن نصر الداودي من تلمسان على علماء القيروان بقائهم في مملكة العبيدين (4).

وإذا كانت النصوص تعوزنا حول مدى تأثير هذه الدعوات في نفوس مالكية المغرب الأوسط، فإن شواهد تاريخية تعكس أشكال التكتيل التي تعرض لها علماء المذهب المالكي، فقد أشار المالكي إلى قيام قوم من كتامة بقتل رجل صالح وحرقه (5).

وهذه الشهادات تأتي برهانا على ممارسة الكتاميين الشيعة لأشكال الاضطهاد ضد الصالحين لمجرد الاختلاف في المذهب. فكيف يسمح لهم بالمرابطة في الثغور (6)، وهي تعكس إلى جانب الممارسة الدينية طابعا سياسيا وعسكريا فعلة اختفاء الربط بالمغرب الأوسط في العهد الفاطمي يأتي بناء على تخوف السلطة الفاطمية من أهل الربط خاصة، وأن دعواتهم لقيت صداها في أوساط جمهور المسلمين (7)، فضلا على نمو البحرية الإسلامية في القسم الغربي من

(1) عياض: المدارك، ج 3، ص 252.

(2) زاهد مالكي المذهب كان مرابطا بقصر الطوب بجوار مدينة سوسة، وبحلول المهدي بركة هجر سكن الرباط ونزل بالقيروان، فلما سئل عن ذلك أجاب "كنا نحرص عدوا بيننا وبينه البحر، والآن حل هذا العدو بساحتنا وهو أشد علينا" عياض: المدارك، ج 3، ص. ص 247-251.

(3) محمد بن الحارث أسد الخشني: طبقات علماء إفريقية، نشر محمد بن أبي شنب، الجزائر، 1332هـ/1914م، ص. ص 143-144.

(4) عياض: المدارك، ج 6، ص 623.

(5) رياض النفوس، ج 2، ص. ص 251-252.

(6) حسب النبال فإن الدولة العبيدية أهملت الربط وانتزعت الأسلحة والخيل من المرابطين، لأنها كانت تخشاهم. المرجع السابق، ص 158.

(7) من القرائن التي تثبت تجاوب جمهور السنة مع فقهاء المالكية، مقاطعته حضور صلاة الجمعة وتأييدها ظهرا. ابن عذارى المراكشي: البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، ج 1، تحقيق ليفي بروفنسال، ط3، الدار العربية للكتاب، بيروت، 1983، ص 277.

البحر المتوسط، منذ أن أوعز الخليفة عبد الملك بن مروان إلى حسان بن نعمان في تأسيس دار لصناعة الآلات البحرية بتونس، لتغطية متطلبات الجهاد (1) ثم توالى الجهود بني الأغلب في هذا الميدان فكللت بفتح صقلية سنة 212هـ/827م (2). وبعدها كان لعامل الصراع بين البزنطيين والفاطميين دور في نمو البحرية الفاطمية (3) أضف إلى ذلك إستراتيجية الصراع بين الأمويين بالأندلس والفاطميين بالمغرب (4) وأثرها في نمو القوة البحرية للطرفين (5).

ومن هذه المنطلقات تمكن الأمويون في الأندلس من السيطرة على جزر البحر المتوسط كميورقة ومنورقة ويابسة. والفاطميون وولاية صقلية من أسرة بني الحسن الكلبي على سردينيا وقرشقة وصقلية، واتخذها قواعد أمامية لغزو العدوى الشمالية من بلاد الروم بعد أن أصبحت الأساطيل الإسلامية تتمتع بحرية كبيرة من الملاحة دون عائق بل وأكثر من هذا ضربت حصارها على أساطيل النصارى في الشمال الشرقي من السواحل الإفرنجية و الصقلية وجزر الرومانية (6).

(1) ابن خلدون: المقدمة، ص 166.

(2) ابن خلدون: العبر، ج4، ص 425 وما بعدها.

(3) تعتبر الفترة من 310هـ إلى 351هـ/923-961م مرحلة غزا فيها الفاطميون سواحل إيطاليا الجنوبية والشرقية على البحر الأدرياتيكي والتيراني وجنوب فرنسا، ولم تتوقف حركتهم هذه سوى أربعة عشر سنة انشغل فيها الفاطميون بإخماد ثورة أبي زيد مخلد بن كيداد (332هـ-346هـ/940م-958م). ابن عذارى: البيان، ج1، تحقيق بروفنسال، ص 187 وما بعدها؛ حول سير هذه الغزوات. أنظر أحمد مختار العبادي وعبد العزيز سالم: تاريخ البحرية الإسلامية في مصر والشام، دار النهضة العربية، بيروت، 1981م، ص. ص 66-67.

(4) يذكر عبد العزيز فيلالي أن قيام خلافتين متجاورتين مختلفان مذهبيا في حد ذاته سبب كافٍ للصراع الذي بدأ فعلا في العقد الأول من القرن الرابع الهجري/العاشر ميلادي، إذا كان الفاطميون يفكرون في غزو الأندلس، واستخدموا في ذلك شتى الوسائل كالجوسسة والاتصال بأعداء الأمويين في الأندلس. وبدورهم كان الأمويون خاصة في عهد عبد الرحمن الناصر (300-350هـ/929-961م)، يهدفون إلى القضاء على الخلافة الفاطمية مستخدمين كل الأساليب كالجوسسة، وتدعيم الثورات وزعماء القبائل كثورة أبي زيد مخلد بن كيداد، والتحالف مع الملوك المسيحيين كملك إيطاليا هوج دي بروفانس، وملك بزنة قسطنطين السابع، فضلا على إستراتيجيتهم في تغيير الأوضاع السياسية في المشرق الإسلامي. العلاقات السياسية بين الدولة الأموية في الأندلس ودول المغرب، ص 127 وما بعدها.

(5) بلغت مراكب الأسطول الأموي في عهد عبد الرحمن الناصر مائتي مركب، والعدد يضاهيه بالنسبة الأسطول الفاطمي. أنظر ابن خلدون: المقدمة، ص 166.

(6) ابن خلدون: المقدمة، ص 166.

ومن موقع الهجوم هذا تمتعت سواحل ومراسي المغرب بسلام دام أكثر من ثلاثة قرون، بل وأصبحت قواعد للغزو لعبت دورا بارزا في بناء هذا المجد البحري، حيث كان مرفأ بجاية محطة نزول وإقلاع رئيسية للأساطيل الفاطمية (1). وكذلك مرسى الخز- القالة - كان ورشة لصناعة المراكب البحرية التي تغزى بها بلاد الروم، وفي الوقت نفسه محطة للمغيرين لقربهم من جزيرة سردينية ونفس الدور لعبه مرسى بونة حيث كانت الشواني تخرج منه غازية بلاد الروم وجزيرة سردينية وكرشقة (2). وهذا ما جعل الربط غير موجودة قبل القرن الخامس للهجرة/11م، غير أن رحيل الفاطميين إلى مصر(3)، ونقلهم لأسطولهم البحري من قواعده في المغرب (4). جعل خلفاءهم الزيريين عاجزين عن المحافظة على هذا المجد البحري (5) رغم محاولات الحماديين في بجاية استعادة هذا المجد البحري (6) ومنه أخذ زمام السيطرة البحرية في البحر المتوسط ينتقل تدريجيا لصالح المسيحيين. حيث حدد ابن خلدون مرحلة القرن الخامس للهجرة/11م كبداية لانتقال موازين القوى البحرية لصالح المسيحيين (7)، لذا اتجهت عناية أهل المغرب والطارئين الأندلسيين عليه إلى تأسيس عدد من الربط على سواحل ومراسي الجهة

(1) ابن خلدون: المقدمة، ص 166؛ أحمد مختار العبادي وعبد العزيز سالم: المرجع السابق، ص 75.

(2) البكري: المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب، ص. 55-83.

(3) فتح جوهر الصقلي الإسكندرية في 17 شعبان 358هـ/969م. ولم يرحل المعز لدين الله إليها في 24 شعبان 362هـ/973م. أبو عبد الله محمد الصنهاجي: أخبار ملوك بني عبيد وسيرتهم، تحقيق جلول أحمد بدوي، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1984م، ص. 50-52.

(4) ترك الفاطميون عند رحيلهم إلى المشرق عددا قليلا من السفن، من أجل حماية السواحل المغربية الأدنى والأوسط من الخطر الأموي في الأندلس، وفي الوقت نفسه مواصلة سياسية الجهاد البحري في صقلية وجنوب إيطاليا. أحمد مختار العبادي وعبد العزيز سالم: المرجع السابق، ص 79؛ الهادي روجي إدريس: الدولة الصنهاجية، ج2، ص 145.

(5) من أسباب ضعف الزيريين بحريا تعرض أسطول المعز بن باديس (407-422هـ/1016-1025م) سنة 416 هـ/1025م والبالغ عدده أربعمائة قطعة بحرية إلى عاصفة هوجاء حطمت أغلب قطعه قرب قوصرة، كان في مهمة إعادة الاستقرار لجزيرة صقلية، وكان لهذه الكارثة انعكاسات على مستقبل الدولة الزيرية. الهادي روجي إدريس: المرجع السابق، ج1، ص 207.

(6) سعى الحماديون إلى التحقيق هذا بتأسيسهم دارين لصناعة السفن، ومواجهتهم للنورمان وفرض سيادتهم البحرية في البحر المتوسط من خلال غزوهم لجربة وتونس في عهد العزيز بن منصور (498هـ-515هـ/1105م - 1121م). مؤلف مجهول: الاستبصار في عجائب الأمصار، نشر ألفرد دو كرومر، 1852م، ص 20؛ ابن خلدون: العبر، ج6، ص 36.

(7) المقدمة، ص 166؛ من مظاهر هذا التراجع غزو الروم للمهدية سنة 480هـ/1087م في ثلاثمائة مركب عليها ألف مقاتل. ابن عذارى: البيان، ج1، الليفي بروفسنال، ص 301.

الشرقية، درءا لخطر النصارى ورغبة في نيل فضل الرباط، دليلا على صحة ومثانة عقيدتهم (1).

حيث بادر الفقيه الزاهد أبو عبد الملك مروان بن محمد الأندلسي (ت 440هـ/1048) في أوائل القرن الخامس للهجرة/11م بتأسيس رباط ببيونة (2) ومكث فيه يعلم ويصنف مؤلفات (3) فتقاطر عليه الأندلسيون وطلاب العلم من إفريقية كما أسلف ذكره (4) ينهلون من عمله (5)، فذاع صيته وكراماته التي أطبقت الأفاق (6). وإلى يومنا هذا لا يزال موضع رباطه ومسجده محتفظا بتسمية سيدي بومروان بمدينة عنابة (7). وبين مرسى القل وقصر جيجل مجموعة من المراسي البحرية أبرزها مرسى الزيتون ومنه تبدأ جبال جيجل والقل التي تشرف على البحر، أطلق عليها الجغرافيون الأوائل جبال الرحمن (8)، وهي تسمية تشد الانتباه. لذا شكك لفيف من الباحثين أن يكون البحريون قد اتخذوها مراقب و نواصير لاستطلاع ما يجري في العدو الشمالية، خاصة و أن موقعها يقابل جزيرة سردانية(9). وفي بجاية كان قصر اللؤلؤة رباطا للجهاد يعتكف فيه المرابطون ينتظرون قدوم أجفان الكفار(10).

(1) ابن خلدون: المعبر، ج6، ص 208، يربط عثمان الكعاك بين ظهور الربط واختفائها بظاهرة تطور البحرية الإسلامية وتدهورها. الحضارة العربية في حوض البحر المتوسط، مطبعة البيان العربي، تونس 1965، ص 60 وما بعدها.

(2) الحموي: معجم البلدان، ج1، ص 512.

(3) عياض: المدارك، ج4، ص 710؛ ابن فرحون: الديباج المذهب، ص 345.

(4) نفسه، ص 345.

(5) تأثر أبو مروان البوني بآراء أبي الحسن القابسي في التصوف. ابن الأثير: الكامل، ج10، ص 188؛ الحموي: معجم البلدان، ج1، ص 512.

(6) أبو الحسن على الهواري: مناقب الشيخ أبي سعد، ورقة 130.

(7) حسب الهادي روجي إدريس، فإن المسجد كان يعرف بمسجد بونة، وهو مؤسس في عهد المعز بن باديس، ثم أطلق عليه مسجد سيدي بومروان. أنظر الدولة الصنهاجية، ج 2، ص 102.

(8) البكري: المغرب، ص 83.

(9) موسى لقبال: المرجع السابق، ص 143؛ يذكر موريس لومبار أن هذا الشكل من مراكز المراقبة التي كانت موجودة على طول السواحل من سورية حتى المغرب الأقصى، هي ربط يقيم فيها مرابطون كرسوا حياتهم للعبادة والدفاع عن بلاد الإسلام ضد الكفار. الإسلام في مجده الأول من القرن 2هـ إلى القرن 5هـ/8م-11م، ترجمة إسماعيل العربي، ط2، منشورات دار الأفاق الجديدة، المغرب، 1411هـ/1990م، ص 96.

(10) يصفه ابن خلدون بالقصر، وقد بناه المنصور بن الناصر بن علناس (481هـ - 498هـ/1089م - 1104م) سنة 483هـ/1091م. أما صاحب الإستبصار فيذكر أنه عبارة عن موضع اعلى من الجبل له إمتداد في البحر =

وإذا كانت الربط في السواحل الشرقية تكاد تعد على الأصابع، فإن الوضع يختلف في باقي سواحل وأنحاء المغرب الأوسط، فقد دلتنا إشارات البكري الخفيفة عن مجموعة من الربط منها رباط مدينة شرشال الذي كان الناس يتوافدون إليه بكثرة كل سنة (1)، غير أنه أحجم عن ذكر أسباب هذا الحضور السنوي وأهدافه. لكن الراجح أنه في شكل مؤتمر سنوي يتبرك فيه الناس بأهل هذه الربط (2). و بمرسى مغيلة بني هاشم، يتوضع رباط محاذ للبحر كان عامرا بالمرابطين لكثرة المأوى فيه (3) وكذلك بالقرب من أرزيو يتوضع رباط فوق جبل كان إلى غاية النصف الثاني من القرن الخامس للهجرة/11م مقصودا من طرف الناس (4).

ولم تكن الربط تقام على سواحل فحسب بل وعلى ضفاف الأودية أيضا، فقد أشار البكري إلى رباط أقيم على ضفاف وادي ماسين بندرومة، كان محل تبرك الناس (5). وهذه الربط التي ذكرناها في شرق المغرب الأوسط وغربه، سكنت المصادر عن تقصي نشاط المرابطين فيها، لكن المرجح أنهم كانوا يعملون على حراسة السواحل من خطر النصارى، وخاصة النورمان، ويقضون أوقات فراغهم منقطعين للعبادة وحفظ القرآن والتفقه في الدين.

ولما دخل عبد السلام التونسي إلى تلمسان قادما إليها من أغمات سنة 486هـ/ 1093م (6)، وأسس بها رابطة (7)، مكث فيها يلقي طلبته التصوف إلى غاية وفاته 512هـ/

اتصال بالمدينة، ويحتوى على مجموعة من القصور. بينما ينفرد ابن الحاج النميري برواية مفادها أن قصر اللؤلؤة رباط للحراسة والجهاد. مؤلف مجهول: الاستبصار، ص 51؛ العبر، ج 6، ص 357 وما بعدها؛ فيض العباب وإفاضة قذاح الآداب في الحركة السعيدة إلى قسنطينة والزاب، إعداد محمد بن شقرون، الرباط، بدون تاريخ، ص 95.

(1) المغرب، ص 82.

(2) ابن خلدون: العبر، ج 6، ص 208.

(3) البكري: المغرب، ص 81.

(4) نفسه: ص 70.

(5) نفسه، ص 80.

(6) أبو يعقوب يوسف بن يحي التادلي (الزيات): التشوف إلى رجال أهل التصوف، نشر وتصحيح أدولف فور، مطبوعات إفريقيا الشمالية، الرباط، 1377هـ/1958م، ص 88، قبل أن يدخل أعامت، سكن مالقة ومنديا أندوليسية أخرى واطلع خلالها على التيارات الصوفية الأندلسية. أبو جعفر أحمد بن الزبير: صلة الصلة، تحقيق إلفي بروفسال، المطبعة الاقتصادية، الرباط، 1938، ص 3.

(7) أسس هذه الرابطة بمنطقة الرهبان. ابن الزيات: المصدر السابق، ص 88؛ أبو العباس أحمد بن الخطيب (ابن القنفذ): أنس الفقير وعز الحقيير، تحقيق محمد الفاسي، أدولف فور، منشورات المركز الجامعي للبحث العلمي، الرباط 1965، ص 106؛ يحي بن خلدون: بغية الرواد، ج 1، ص 125؛ أبو عبد الله محمد بن مريم الشريف المديوني: =

1118م. وهذه الرابطة تعكس نموذجاً للتحويل الذي أخذ يطرأ على الربط في المغرب الأوسط، والتي اتجهت وجهة زهدية بحتة. ويؤكد هذا التوجه نماذج رصنتها لنا المصادر، أبرزها إشارة أبو عبد الله الشريف الإدريسي في القرن السادس إلى رابطة تكوش. التي تبعد عن بونة بأربعة وعشرين ميلاً، يسكنها قوم متعبدون (1). ورباط ملالة في بني ورياكل، لجأ إليها المهدي بن تومرت فراراً من الحماديين، حيث مكث فيه مدة شهر رمضان من عام 512هـ - ديسمبر 1118م 14 جانفي 1119م يدرس فيه العلم للطلاب (2) مما يبين وظيفة التدريس التي كان يقوم بها الرباط.

أما نموذج الأخير فجاء في سياق الصراع بين اللمتونيين والموحدين، حيث أن تاشفين بن علي لما نزل وهران ليلة 27 رمضان 539هـ/1145م، صعد إلى رباط صلب الفتح (3) بظاهر وهران لحضور ختم القرآن مع جماعة من خواصه، ولما كانت جيوش الموحدين متواجدة هي الأخرى بوهران منذ 16 رمضان من نفس السنة، علمت بانفراده مع خواصه فحاصرته وأحرقت باب الرباط (4). ولا تهمنا حوادث الصراع بقدر ما تهمنا إشارة المصادر إلى عمارة الرباط بأهله من الطلبة والشيوخ، بدليل ختمهم للقرآن ليلة 27 رمضان، وأكثر دقة استعمل ابن خلدون وابن الخطيب وأبو عبد الله محمد إبراهيم الزركشي لفظ الرابطة بدل الرباط مع الحفاظ على النسق السابق للرواية، وهذا ما يبين تقطن ابن خلدون ومن حذا حذوه إلى التحويل الذي طرأ على ربط المغرب الأوسط (5).

=البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان، نشر محمد بن أبي الشنب، تقديم عبد الرحمن طالب، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1986، ص 122.

(1) وصف إفريقيا الشمالية، والصحراوية مأخوذة عن كتاب نزهة المشتاق في اختراق الأفاق تصحيح هنري بيرس، الجزائر 1376هـ/1957م، ص 73.

(2) ابن خلدون: العبر، ج 6، ص 467.

(3) عرف في عهد المرابطين برباط صلب الكلب، ولما فتح الموحدون وهران سنة 539هـ/1125م تحول إلى رباط صلب الفتح. أبو العباس أحمد بن محمد بن خلكان: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ج 2، تحقيق إحسان عباس، دار صادر بيروت، بدون تاريخ، ص 489؛ مؤلف مجهول: الحلل الموشية في ذكر الأخبار المراكشية، ط 1، مطبعة التقدم الإسلامية، تونس، 1329هـ، ص 106 وما بعدها.

(4) محمد بن سعيد مقيدش: نزهة الأنظار في عجائب التواريخ والأخبار، ج 1، مخطوط دار الكتب التونسية، رقم 220، ص 185.

(5) العبر، ج 6، ص 477؛ تاريخ المغرب، ص 264؛ تاريخ الدولتين الموحدية والحفصية، تحقيق محمد ماضور، ط 2، المكتبة العتيقة، تونس، 1966، ص 8.

ونتيجة إحكام الموحدين سيطرتهم على البحر المتوسط، وتأمين سواحل المغرب الأوسط بداية النصف الأول من القرن السادس للهجرة (1)، تلاشت وظيفة الحراسة وانتظار العدو، التي كان يقوم بها الرباط. فاتجه أهله إلى ممارسة العبادة والذكر وكل ما يصلهم من فنون المعرفة بالله (2). فاتخذ الرباط حجم ما يعرف بالرابطة، وهي بناء صغير يعتكف فيه الشيخ الصوفي وحوله تلامذته المريدون ينهلون من عمله وطريقته في التصوف، ويراقب أوراذهم ومجاهداتهم التي تضفي بهم إلى التجرد من الدنيا وملذاتها. وهذا الشكل من الرابطات كان منتشرا في بجاية خلال القرنين السادس والسابع الهجريين، كما سنبينه في موضعه. وبدورهم كان المريدون الذين ينتهون من الأخذ عن كبار مشائخ التصوف في كل من بجاية وتلمسان يعودون إلى مواطن إقامتهم في البوادي والأرياف، ويقيمون رابطات تقليدا لرابطات مشائخهم. وبهذه الكيفية نشأ التصوف وانتشر، وبالتالي فإن الحركة الصوفية التي شهدتها المغرب الأوسط في القرنين السادس والسابع الهجريين 12 و 13 الميلاديين هي نتاج عمل الرباط والرابطة.

ج - المصنفات الصوفية:

الثابت من الناحية التاريخية، أن التصوف استوسق، واتضحت تياراته ومدارسه في المشرق بدءا من القرن الثاني للهجرة، إلى غاية القرن السادس، ونظرا للوحدة العقائدية بين مشرق العالم الإسلامي ومغربه، بات التلاقح بينهما بديهيا، إذ عن طريق رحلات الحج والرحلات

(1) يذكر ابن خلدون أن الموحدين طوروا الأساطيل التي ورثوها عن المرابطين، إلى أن بلغت مئة أسطول في المغرب والأندلس، لم يعرف المسلمون قبلها ولا بعدها من حيث الكثرة والحداثة مثيلا، تمكنوا بفضلها من تأمين الجانب الغربي من البحر المتوسط. المقدمة، ص 166؛ محمد بن أحمد الغربي: الموحدون سادة البحار، مجلة دعوة الحق، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية المغربية، العدد (10)، ذو الحجة يناير، 1972، ص 127 وما بعدها، ويؤيد رأي ابن خلدون اهتمام عبد المؤمن بن علي (547هـ - 558هـ/1152م - 1163م) ببناء الأساطيل البحرية التي بلغت أربعمئة قطعة منها مائة (524هـ - 936هـ/1130م - 1529م) قطعة ببلاد إفريقية ووهران ومرسى هنين. ابتسام مرعي خلف الله: العلاقات بين الخلافة الموحدية والمشرق (524هـ - 936هـ/1130م - 1529م)، دار المعارف القاهرة، 1405هـ/1985م، ص 160، ونرى من جانبنا أن الموحدين لم يرثوا أساطيلهم البحرية عن المرابطين فحسب، بل وأيضا عن الحماديين الذين كانوا يمتلكون أسطولين بحريين أصبحا في تعداد الأساطيل الموحدية بعد ولاء يحيى ابن العزيز (515هـ - 547هـ/1122م - 1952م) لعبد المؤمن سنة 547هـ/1152م ابن خلدون: العبر، ج 6، ص 495؛ محمد الغربي: المرجع السابق، ص 127 وما بعدها.

(2) النيسال: الحقيقة التاريخية للتصوف، ص 166، حول هذا التحول في وظيفة الرباط أنظر محمد الأمين بلغيث: الرُّبُط بالمغرب الإسلامي ودورها في عصر المرابطين والموحدين، رسالة ماجستير، جامعة الجزائر، 1406هـ/1986م، 1407هـ/1987م، ص 282 وما بعدها.

العلمية، دخلت مجموعة كبيرة من المصنفات الصوفية المشرقية إلى المغرب والأندلس (1)، وأبرزها وأكثرها تأثيراً في الحياة الصوفية كتاب "الرعاية" للحارث بن أسد المحاسبي (ت 254هـ/895م) (2)، و"قوت القلوب" لأبي طالب محمد بن علي المكي (ق3هـ/9م) (3) و"الرسالة القشيرية" لأبي القاسم القشيري (ت 465هـ/1072م) (4) و"إحياء علوم الدين" لأبي حامد الغزالي (505هـ/1111م) (5) فضلاً على مصنفات الصوفية الإشرافيين (6).

فانتصب العلماء والصوفية لتدريسها بعد أن كانوا تلقوها عن مؤلفيها (7)، أو سمعوها في مجالس الدرس عن المشايخ والصوفية، فكان للصوفية الأندلسيين الطارئین على بجاية، وتلمسان

(1) خلال عهد المرابطين جلب سعدون القروي (ت القرن 5هـ) من مكة إلى المغرب الأقصى مجموعة من المصنفات الصوفية، وعمل على تدريسها. أبرزها كتاب الأنوار لأبي الحسن بن جهضم (ت 411هـ/1020م)، وكتاب "طبقات الصوفية" لعبد الرحمن بن الحسين السلمي، وعدد من كتب أبي بكر المطوعي أشهرها: "المقالات في المقامات"، وكتاب "أخبار الشلبي". عمر بن حمادي: الفقهاء في عصر المرابطين، شهادة التعمق بالبحث، إشراف الدكتور محمد الطالبي، كلية العلوم الإنسانية، جامعة تونس، 1987، ص 425؛ وفي نفس السياق الزمني حمل القاضي أبو بكر بن العربي (ت 543هـ/1148م) إلى الأندلس بعد عودته من المشرق سنة (493هـ/1093م) الرسالة القشيرية، وإحياء علوم الدين. الغبريني: عنوان الدار، ص 321.

(2) مزج المحاسبي في كتابه رعاية بين محاسبة النفس والتقشف الصارم. السلمي: المصدر السابق، ص 48، حاجي خليفة: كشف الظنون، ج2، ص 908.

(3) دخل قوت القلوب، الأندلس على يد أبي بكر محمد بن نعمة القرشي (494هـ/1100م - 518هـ/1125م) الذي أخذها عن عبد الكريم محمد الصقلي عن محمد بن شعيب المقرئ عن صاحبه أبي طالب المكي. الغبريني: عنوان الدراية، ص 321.

(4) ظهر التدريس الرسالة القشيرية جلياً في إشبيلية خلال عهد المرابطين على يد القاضي أبي بكر بن العربي الذي أخذها عن أبي الفضائل محمد بن أحمد البغدادي عن القشيري. الغبريني: المصدر السابق، ص 321.

(5) تسرب إحياء علوم الدين إلى الأندلس والمغرب مع جماعة من الفقهاء الصوفية، فمن الأندلسيين أبي بكر بن العربي، وسعيد الخير البلبسي، وعباد بن سرحان، وأبي القاسم البلبسي، وأبي الحسن بن الحنين، ومن المغاربة أبي محمد بن حرزم. عمر بن حمادي: المرجع السابق، ص 428.

(6) أبرز مصنفات الصوفية الإشرافية كتاب "الإشارات والتنبيهات لأبن سينا" 370هـ/980م-980هـ/1037م الذي استعرض النظرية الإشرافية كدروس وليس كمارس للتصوف. أبو الريان: المرجع السابق، ص. ص 329، 277.

(7) من أبرز الأمثلة على ذلك تلقين أبي بكر بن العربي في إشبيلية لفقهاء وطلاب المغرب والأندلس ما تعلمه عن الغزالي. أبي بكر بن العربي: أراء أبي بكر بن العربي الكلامية/ج2، (من العواصم والقواسم)، نشر عمار طالبي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر 1981، ص 30، 31؛ وكذلك تدريس محمد بن حرزم الإحياء بفاس لمجموعة من صوفية الأندلس والمغرب. عبد الله الكتون: النبوغ المغربي في الأدب العربي، ج2، ط3، دار الكتاب اللبناني، بيروت 1395هـ/1975م، ص 257؛ إبراهيم القادري بوتشيش: المغرب والأندلس في عصر المرابطين (المجتمع-الذهنيات-الأولياء، ط1، دار الطليعة، بيروت، أبريل 1993، ص 129.

بقصد تجديد أنفاس الرحلة ذهاباً وإياباً، أو بغرض الاستقرار دور بارز في شرح وتبسيط محتوياتها لجمهور الطلبة والمهتمين(1). كما شكلت حركة انتقال صوفية المغربين الأدنى والأقصى إلى المغرب الأوسط دوراً لا يستهان به في التعريف بالمصنفات الصوفية المشرقية (2). لكن ما نصيب المغرب الأوسط من هذه المصنفات؟ وكيف عرفت طريقها إليه؟ وما أثرها في نشر وتطور التصوف بمدنه إلى غاية نهاية القرن السابع الهجري؟

لم تسعنا المصادر في العثور على نصوص تتحدث عن أخذ علماء المغرب الأوسط مباشرة عن مصنف هذه التأليف الصوفية، لكن نقلت إلينا في إشارات خفيفة، كيفية تسرب بعضها انطلاقاً من المعابر التالية: فمن المغرب الأقصى تسرب إحياء علوم الدين الذي تناول فيه الغزالي طريقة الوصول إلى كشف أسرار الملكوت عن طريق المجاهدات (3) إلى المغرب الأوسط، بواسطة صوفيين من المغرب الأدنى في نهاية القرن الخامس وأوائل القرن السادس الهجريين، هما: أبو محمد عبد السلام التونسي(ت 512هـ/1114م) وأبو الفضل بن النحوي(ت 513هـ/1115م).

حيث أن عبد السلام التونسي الذي طاف مع عمه الزاهد المتقشف عبد-العزیز التونسي (ت 486هـ/1093م) في الأندلس (4)، ومكث معه في أغمات (5)، وأخذ عنه التصوف (6) نزل تلمسان سنة 486هـ/1093م (7) واستقر بمنطقة الرهبان (8) مؤسساً رابطة - سيأتي

(1) حول نشاط الصوفية الأندلسيين في بجاية وتلمسان. أنظر الغبرني: عنوان الداربية، ص. 145، 158، 209، 210؛ يحي بن خلدون: بغية الرواد، ج1، ص. 109، 127، 128.

(2) عن نشاط صوفية المغربين الأدنى والأقصى في المغرب الأوسط. انظر ابن الزيات: التشوف، ص. 78، 88.

(3) الإحياء، ج3، ص 20 ما بعدها.

(4) طاف في العديد من المدن الأندلسية وسكن مالقة واطلع على واقع التيارات الصوفية هناك. ابن الزبير: صلة الصلة، ص. 3.

(5) ابن الزيات: التشوف، ص 88.

(6) إلى جانب تـمدرس عبد السلام التونسي عن عمه الزاهد عبد العزيز أخذ عن الزاهد أبي إسحاق التونسي تـ 443هـ / 1051م. عياض: المدارك، ج4، ص 266؛ ابن القنفذ: أسن الفقير، ص 107؛ يحي بن خلدون: بغية

الرواد، ج1، ص 125؛ ابن مخلوف: شجرة النور الزكية، ص 118.

(7) ابن الزيات: المصدر السابق، ص 68؛ ابن القنفذ: أسن الفقير، ص. 106، 107؛ يحدد ابن الزبير تاريخ وفاة عبد العزيز التونسي سنة 472هـ/1078م. صلة الصلة، ص. 4.

(8) يحي بن خلدون: المصدر السابق، ص 125، ابن مريم: البستان، ص122.

الحديث عنها —، ضمت تلامذته الذين أخذ يلقتهم رعاية المحاسبي (1)، ويدعوهم في أوائل القرن السادس الهجري — الثاني عشر الميلادي — إلى قراءة إحياء علم الدين، حيث أفلح في تحسيس الوسط الفكري في تلمسان بأهمية الإحياء وقيمة أفكاره الصوفية، ومن بين الذين لبوا ندائه تلميذه أبو عبد الله محمد محيو الهواري، الذي استنسخ بدوره الإحياء وحفظه (2).

هذا المصنف الذي كان المرابطون قد أعلنوا حرقه، ومنعوا تداوله بين الناس منذ سنة 507هـ/1114م (3). وطاردوا أنصاره من الإحيائيين في العدوتين. الأمر الذي جعل بعضهم ينزحون إلى المغرب الأوسط ومن بين هؤلاء الإحيائيين أبو الفضل بن النحوي (تـ 513هـ/1119م) (4) الذي غادر فاس وحل مستقرا بقلعة بني حماد (5)، وكان من قبل قد ناصر الإحياء بفاس (6)، وكاتب الأمير المرابطي علي بن يوسف بن تاشفين (تـ 500هـ — 537هـ/1107م — 1131م) بهذا الشأن (7). ولما ألزم المرابطون الناس بالآيمان بأن كتاب الإحياء ليس عندهم،

(1) تلقى عبد السلام التونسي كتاب الرعاية عن عمه عبد العزيز التونسي إما في الأندلس أو بأغامت. ابن الزيات: المصدر السابق، ص. ص 92، 93.

(2) نفسه، ص 158.

(3) استهجن فقهاء دولة المرابطين في الأندلس وعلى رأسهم قاضي قرطبة أبو عبد الله بن حمدان الإحياء، وذهبوا إلى حد تكفير قراءه، وخوفو الأمير علي بن يوسف بن تاشفين (500هـ — 537هـ/1107م — 1131م) من مخاطره على دولته، فاصدروا فتاوى بحرقه، فبدأت العملية بقرطبة، ثم شملت رقعة دولة المرابطين في المغرب والأندلس. مؤلف مجهول: الحل المواشيع ص 76؛ أحمد بن يحيى الوئريسي: المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء إفريقية والأندلس والمغرب، ج2، تحقيق جماعة من الفقهاء بإشراف محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1401هـ/1981م، ص 185؛ أبو عباس أحمد بن خالد الناصري، الاستقصاء لأخبار دولة المغرب الأقصى، ج2، تحقيق جعفر الناصري، ومحمد الناصري، دار الكتب، الدار البيضاء 1954، ص 75؛ ينفرد أبو قاسم الحفناوي بالقول: أن إحياء علوم الدين كان يباع في تلمسان في سوق الكتب كأى مصنف عاد، وهو ما يتعارض مع القرار الذي أصدره علي بن يوسف وفقهاء دولة المرابطين أوائل القرن السادس الهجري بخصوص إحراق الإحياء وملاحقته الإحيائيين. تعريف الخلف برجال السلف، ج2، ص 457.

(4) أبو الفضل يوسف بن النحوي التوزري، من كبار فقهاء دولة المالكية والصوفية، ساح في سجماسة وفاس، حيث أخذ التصوف عن أبي عبد الله بن سعدون القيرواني، وأبي ذر الهروي، ولما دخل قلعة بني حماد سنة 507هـ/1113م أخذ فيها الحديث والفقه عن أبي عبد الله محمد المازري الذكي، توفي بالقلعة ودفن بها، ابن الزيات: التشوف، ص 72؛ ابن مخلوف: شجرة النور الزكية، ص. ص 117، 118، 126.

(5) ابن الزيات: المصدر السابق، ص 78.

(6) نفسه، ص 76؛ عبد الله الكتون: النبوغ، ج1، ص 77.

(7) ابن مخلوف: المصدر السابق، ص 126؛ السلاوي: الاستقصاء، ج2، ص 74.

أفتى بعدم لزومه (1) واستسرخ الإحياء في ثلاثين جزءاً، فإذا حل شهر رمضان، قرأ كل يوم جزءاً (2) ولشدة تمسكه بالإحياء نقل عنه قوله "وددت أنني لم أنظر في عمري سواه" (3) وبلغ به إعجابه أن مدح أبا حامد الغزالي (الطويل).

ووجد منه ما تقادم من عهدي	أبو حامد أحيأ من الدين علمه
وألهمه فيما أراد من الرشد	ووقفه الرحمن فيما أتى به
فجاءت كأمثال النجوم التي تهدي (4)	ففصلتها تفصيلاً فأتى بها

كما استطاع أن ينشره بين تلامذته الذين كانوا يحضرون مجلسه (5) أبرزهم: محمد بن علي بن جعفر المعروف بابن الرمامة (ت 567هـ/1171م)، الذي اختصر بدوره الإحياء وابدى اهتماماً بمؤلفات الغزالي الأخرى كالبيسيط (6).

-
- (1) نرجح أن تكون سنة 507هـ/1114م تاريخ شروع المرابطين في حرق الإحياء. ابن عذارى المراكشي: البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، ج4، تحقيق إحسان عباس، ط3، الدار العربية للكتاب، ص 59.
- (2) ابن الزيات: التشوف، ص 73.
- (3) أحمد بن محمد (ابن القاضي): جذوة الاقتباس فيمن حل من الأعلام بمدينة فاس، طبعة حجرية 1309هـ/1891م، ص 346؛ السلاوي: الاستقصاء، ج2، ص 75.
- (4) عماد الدين محمد الأصفهاني: خريدة القصر وجريدة العصر، ج1، تحقيق محمد المروني وآخرون، الدار التونسية للنشر، 1966، ص. ص 325، 326.
- (5) ابن مريم: البستان، ص 304؛ هناك من الطلبة الذين أخذوا عن ابن النحوي في القلعة، لكنهم لم يتأثروا بتصوفه مثل الفقيهين أبي بكر ومحمد ابنا مخلوف بن خلف الله وأبي محمد بن عبد الله بن سليمان التهرتي وأبي حفص عمر بن اليدوخ القلعي. ابن الزيات: المصدر السابق، ص. ص 8، 9، أحمد بن محمد أبو رزاق: الألب في عصر دولة بني حماد، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1979، ص 273.
- (6) محمد بن عبد المالك بن أبي بكر بن الأبار: التكملة لكتاب الصلة، ج2، عزت العطار الحسيني، مطبعة السعادة، مصر 1375هـ/1953م، ص. ص 676، 677؛ أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الملك الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة، ج4، تحقيق إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، بدون تاريخ، ص 123؛ بعد أن أخذ ابن رمامة عن أبي الفضل في القلعة، رحل إلى الأندلس وأخذ عن علمائها ثم رجع إلى فاس وتولى فيها خطة القضاء سنة 536هـ/1143م، ثم اهتم بالتدريس وكان ميالاً إلى المذهب الشافعي والفلسفة، ومن تلاميذه الأندلسيين: أبو ذر الخشني، وأبو قاسم بن بقي، وأبو الحسن بن المفضل، توفي بفاس (سنة 567هـ/1171م) ودفن بها. عمار هلال: العلماء الجزائريون في فاس فيما بين القرنين العاشر والعشرين الميلاديين، مجلة الدراسات التاريخية، وزارة التعليم والبحث العلمي، العدد (9)، السنة 1415هـ/1995م، جامعة الجزائر، ص 12.

ولا غرابة أن أصبح للأحياء بالقلعة معارضون كبار أبرزهم: الفقيه أبو عبد الله محمد بن أبي الفرج المازري، المعروف بالذكي (تـ 516هـ/1122م)، مما يدل على انتشاره بين فقهاء وطلبة القلعة (1). وبهذه المدينة أيضا استقر الصوفي أبو عبد الله محمد بن أبي القاسم السلجماسي (تـ في النصف الثاني من القرن 7هـ/13م) بعد إقامة دامت أربع سنوات في رباط أسفي (2)، أخذ خلالها على شيوخه أبي محمد صالح الماجري (تـ 631هـ/1234م) مصنفاته في التصوف وهي: "كتاب بداية الهداية" (3)، و"تلقيين المريد" (4)، وكتاب عبارة عن شرح لكتاب "المقصد الأسني في شرح أسماء الله الحسنى" لأبي حامد الغزالي وكتال شرح فيه "الرسالة القشيرية" (5). فمن المحتمل جدا أن يكون قد لقنها لجمهور الطلبة والمهتمين. أثناء دخوله بجاية أو عند استقراره في القلعة إلى غاية وفاته (6).

كما شهدت فترة القرن الخامس وأوائل القرن السادس الهجريين أيضا هجرة زهاد من تلمسان وجزائر بني مزغنة إلى الأندلس، إذا قصد كل من المحدث الصالح يوسف بن علي بن جعفر التلمساني (7) والفقيه الصالح حجاج بن يوسف الجزائري (8) إشبيلية، وأخذا بها عن القاضي أبي بكر بن العربي (تـ 543هـ/1148م) وهو كما نعلم أحد الذين أخذوا عن الغزالي طريقته في التصوف فضلا عن مصنفاته بما فيها الإحياء (9).

كما اتجه كل من الفقيه أبي الحسن بن أبي القنون (تـ 557هـ/1162م) والزاهد أبي موسى عيسى بن حامد الأوزبي، ويعقوب بن حمود التلمساني في فترة ما بين 490هـ/1098م

(1) المازري الذكي: هو شيخ ابن النحوي، اشتهر بخصومته للغزالي خاصة بعد انتقاله من القلعة إلى المشرق. عياض: المدارك، ج4، ص 724؛ ابن مخلوف: شجرة النور الزكية، ص 125؛ الهادي روجي إدريس: الدولة الصنهاجية، ج2، ص 347.

(2) يذكر الغبريني أن أبا عبد الله السلجماسي مكث في رباط أسفي مدة أربع سنوات خادما لشيوخه أبي محمد صالح. عنوان الدراية، ص 132.

(3) ابن القنفذ: أنس الفقير، ص 63.

(4) حسب الباديسي فإن أبا محمد صالح ألف كتاب تلقيين المريد نقلا عن كتب صوفية. المقصد، ص 102.

(5) ابن القنفذ: أنس الفقير، ص 63.

(6) الغبريني: عنوان الدراية، ص 133.

(7) يحيى بن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص 114.

(8) الغبريني: المصدر السابق، ص 215.

(9) السقّي أبو بكر بن العربي بأبي حامد الغزالي في القدس عام 490هـ/1096م وأخذ عنه مؤلفاته وطريقته في

التصوف. أبو بكر بن العربي: المصدر السابق، ج2، ص. ص 30، 31.

إلى مرسية، وأخذوا بها عن القاضي الزاهد أبي علي الصديقي (تـ في النصف الأول من القرن 6 هـ) (1)، الذي كان آنذاك يدرس المصنفات الصوفية الشرقية مثل: "آداب الصحبة للمسلمي"، و"رياض المتعطين" و"حلية الأولياء" لأبي النعيم الأصفهاني (2).

ولما عاد هؤلاء إلى المغرب الأوسط عملوا على نشر ما تعلموه في الأندلس. حيث أشار أبو العباس أحمد بن أحمد الغبريني إلى انتصاب حجاج بن يوسف لتلقين الناس بجزائر بني مزغنة ما تعلمه في اشبيلية (3). كما نوه يحيى بن خلدون بجهود هؤلاء الزهاد التلمسانيين العائدين، ومدى التفاف طلبة تلمسان حولهم (4).

ونرجح أن يكون الإحياء قد دخل إلى الجزائر وتلمسان مع هؤلاء العائدين، وأنهم اطلعوا عن كتب على فصول الصراع بين أنصار الغزالي وفقهاء المرابطين، خصوصا وأن تواجدهم في الأندلس أوائل القرن السادس الهجرية — الثاني عشر الميلادي — يوافق زمنيا حوادث حرق المرابطين للإحياء والتكليف بأنصاره، هذه الحادثة التي وصلت أصدائها إلى المشرق بسرعة فكيف بالمغرب الأوسط وتلمسان بالذات؟! (5) بينما لم نعر على ما يدلنا على أن هؤلاء الزهاد العائدين أدخلوا معهم إلى تلمسان أو درّسوا كتاب آداب الصحبة، ورياض المتعطين على طلبتها لأن هذين الكتابين لم يظهر لهما وجود في حواضر المغرب الأوسط خلال القرنين السادس والسابع الهجريين — الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين —. أما حلية الأولياء فلم يظهر

(1) يحيى بن خلدون: بغية الرواد، ج1، ص. 100، 101؛ أحمد بن محمد المقرئ: نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب ونكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1448هـ/1988م، ص. 91، 92؛ يقوم المنهج الصوفي لأبي علي الصديقي على المجاهدة النفسية من صيام وقيام وتواضع. محمد القبلي: مراجعات حول المجتمع والثقافة بالمغرب الوسيط، ط1، دار طوبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب 1987، ص 32.

(2) اشتهر بتدريسه لهذه المصنفات للطلبة خاصة كتاب آداب الصحبة ببطحاء بلنسية سنة 495هـ/1101م. عمر بن حمادي: المرجع السابق، ص 472.

(3) عنوان الدراية، ص215.

(4) بغية الرواد، ج1، ص 101.

(5) حول وصول خبر حادثة حرق الإحياء إلى المشرق. أنظر ابن عذاري: البيان، ج4، تحقيق إحسان عباس، ص. 59، 60.

كمصدر متداول بين طلبة المغرب الأوسط، إلا في بجاية خلال القرن السابع الهجري - الثالث عشر الميلادي - (1).

لكن الإحياء الذي قد ظهر رسميا في المغرب الأوسط أوائل القرن السادس الهجري - الثاني عشر الميلادي -، قد انتشر بعد ذلك بقوة في كل من بجاية وتلمسان وأصبحت أفكاره مفهومة ومبسطة، حيث نسج أبو علي الحسن بن علي المسيلي (ت أواخر القرن 6هـ) كتاب "التفكر فيما تشتمل عليه السور والآيات من المبادئ والغايات" (2) أحاط فيه بالفقه والتصوف حتى لقب بأبي حامد الصغير (3).

فضلا على تأليف عبد الرحمن بن يوسف البجائي في النصف الثاني من القرن السادس الهجري - الثاني عشر الميلادي -، كتاب "قطب العارفين ومقامات الأبرار والأصفياء الصديقين" (4). وأبي زكريا يحيى بن محجوبة القرشي السطيفي (ت 677هـ/1278م) الذي وضع على حد تعبير الغبريني (ت 704هـ/1306م) تأليفا حسنا في "شرح أسماء الله الحسنى" وتقايد وأشعارا في التصوف مستحسنة (5).

وفي المقابل التزمت المصادر الصمت والتجاهل إزاء مساهمة زهاد وصوفية المغرب الأوسط العائدين من المشرق في إدخال المصنفات الصوفية المشرقية إلى تلمسان وبجاية (6)،

(1) الغبريني: عنوان الدراية، ص. ص 176، 177.

(2) نفسه، ص 67، أحمد بابا التتبيكتي: نيل الابتهاج بتطريز الديباج، مطبعة السعادة، مصر، 1329هـ، ص 104.

(3) الغبريني: عنوان الدراية، ص 67.

(4) عادل نويهض: معجم أعلام الجزائر، من صدر الإسلام حتى عصر الحاضر، مؤسسة نويهض الثقافية للتأليف والترجمة، ط 2، بيروت 1980، ص 36.

(5) عنوان الدراية، ص 120.

(6) مس هذا التجاهل كبار صوفية المغرب الأوسط العائدين من المشرق مثل: أبي زكريا يحيى الزواوي (ت 611هـ/1215م)، وعلي بن أبي نصر فتح عبد الله البجائي (ت 652هـ/1254م)، وأبي إسحاق إبراهيم ابن ميمون الزواوي (ت 686هـ/1288م) وغيرهم. الغبريني: المصدر السابق، ص. ص 139، 143، 182؛ محمد عرف التادلي: تحفة العاشقين في ذكر الأولياء والصالحين، مخطوط ضمن، مجموع دار الكتب التونسية، رقم 9264، ورقة 114.

وانصرفت إلى التركيز على الذين فضلوا منهم الاستقرار بحواضر المشرق، إذ دونت أخبارهم وسجلت سيرتهم الذاتية وقيدت إنتاجهم الفقهي والصوفي والفلسفي (1).

لذا لم نتمكن من استجلاء مساهمة العائدين منهم في إدخال المصنفات الصوفية المشرقية ولا مع المغاربة العائدين كالمهدي بن تومرت (ت 524هـ/1129م) الذي يعالج الدارسون إمكانية تسرب إحياء علوم الدين معه (2)، خاصة وأن فترة وجوده بالمشرق من 500هـ/1106م إلى 510هـ/1116م يوافق وجود الغزالي (ت 505هـ/1111م) (3)، لكن مسألة لقائهما بقيت معقدة ومحل شك كبار المؤرخين كعبد الرحمن بن خلدون (4)، لغياب نصوص صريحة تثبت هذا اللقاء (5).

ويكاد دور صوفية المشرق الطارئین على المغرب الأوسط يكون بسيطا في التعريف بالمصنفات الصوفية الشرقية، فبينما لم نعتز لهم على أية مساهمة تذكر خلال القرن السادس الهجري - الثاني عشر الميلادي -، أطلعنا الغبريني غضون القرن السابع الهجري - الثالث عشر الميلادي - على نشاط ثلاثة صوفية منهم في بجاية هم أبو محمد عبد الله الشريف الشامي، الذي شكل مجلسا ضم مجموعة من الطلبة لقنهم كتاب "الإرشاد" لأبي المعالي (6)، وأبو زكريا المرجاني الذي عمل على نشر نظرية أبي حامد الغزالي الصوفية مقيدة بالكتاب والسنة من خلال

(1) من القرائن ترجمة ابن الزيات للصوفي أبي عبد الله محمد بن حسان التاونتي التلمساني، وإسهاب أبي الفلاح عبد الحسي الحنبلي في ترجمة الصوفيين أبي عبد الله محمد بن موسى بن النعمان التلمساني (ت 638هـ/1284م)، وأبي الربيع غيف الدين سليمان بن علي الكومي التلمساني (ت 690هـ/1291م)، وكذلك ترجمة تقي الدين محمد الحسني للصوفي علي بن خلف الكومي التلمساني نزيل مكة. التنوف، ص. 373، 374؛ شذرات الذهب، ج 5، ص 384؛ العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين، ج 6، تحقيق فؤاد السيد، القاهرة 1381هـ/1962م، ص 175.

(2) عاد ابن تومرت إلى المغرب سنة 512هـ/1118م. ابن خلدون : العبر، ج 6، ص 387.

(3) ابن عذاري: البيان، ج 4، تحقيق إحسان عباس، ص 59.

(4) العبر، ج 6، ص 466.

(5) حسب دراسة جادة لـ **Rachid Bourouiba**، فإن أغلب المصادر تركز على أن اللقاء تم بدمشق أو في بغداد، هذا غير ممكن تاريخيا لأن الغزالي غادر دمشق سنة 499هـ/1106م قبل وصول المهدي إلى الإسكندرية بثلاث سنوات ولم يعد إليها - دمشق -، وكذلك لقاؤهما في بغداد أمر مستبعد أيضا لأن ابن تومرت دخل بغداد سنة 504هـ/1110م، حينما كان الغزالي في نيسابور أو طوس، ما عدا افتراض الدارسين حصول هذا اللقاء من حيث إمكانية عودة الغزالي إلى بغداد، أو احتمال سماع ابن تومرت للغزالي أثناء زيارته لطوس وهما احتمالان لم يردا في ثنايا المصادر.

Ibn Tumert, 2 Edition société nationale d'édition et de diffusion, Alger 1982, P. P 26, 27.

(6) عنوان الدراية، ص 177.

مجلس درسه بحومة باب اللؤلؤة، كان يحضره المتعبدون وعامة الناس(1). بينما زواج تقي الدين الموصلي بين الفلسفة والتصوف سالكا منحى باطنيا للوصول إلى الكشف(2).

وعلى العكس من ذلك شكلت حركة هجرة صوفية الأندلس إلى المغرب الأوسط على مدار القرنين السادس والسابع الهجريين — الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين — عاملا رئيسيا أدى إلى دخول المصنفات الصوفية، ورواجها. ويمكن تصنيف هؤلاء الصوفية الوافدين إلى المغرب الأوسط على النحو الآتي:

صوفية عادوا من المشرق واستقروا في المغرب الأوسط يحملون معهم مصنفات التصوف المشرقية، وعملوا على نشرها وتبسيط مضمونها لجمهور الطلبة المريدين من بينهم أبو عبد الله محمد بن ساعدة المرشى (تـ565هـ/1196م) (3) الذي مكث في تلمسان من 521هـ إلى 526هـ/1127م — 1131م (4)، وحمل إليها مصنفات الغزالي التي كان تلقاها في مكة عن أبي الحسن علي بن عياش الغساني، تلميذ أبي حامد الغزالي (5). ومن بين الذين أخذوا عنه مؤلفاته الغزالي: أبو إسحاق إبراهيم الهواري، وأبو زكرياء يحيى بن عصفور، وأبو العباس بن المرى وأبو العيش عبد الرحيم الخرجي (6).

وكذلك حل في بجاية أبو مدين شعيب بن الحسين (تـ594هـ/1198م) منذ 559هـ/1163م، ومكث فيها خمسة عشر عاما، حمل إليها كتاب إحياء علوم الدين، واعتكف على مطالعته لدرجة أنه فضله على كتب التذكير التي أطلع عليها(7)، ولجأ إلى تبسيط أفكاره في

(1) عنوان الدراية، ص 165.

(2) نفسه، ص 166.

(3) أخذ أبو عبد الله محمد بن سعادة الفقه والتصوف والفلسفة في مرسية وإشبيلية عن أبي علي الصدفي، وأبي بكر بن العربي، وأبي الوليد ابن رشد وساح في بلاد المشرق منذ 520هـ/1126م، فأخذ في الإسكندرية الفقه وعلم الكلام عن أبي الحجاج الميورقي، وأبي طاهر بن عوف، وأبي طاهر السلفي وغيرهم. أما في مكة فقد احتك بالصوفية من أصحاب كريمة المروزية، ولما عاد إلى مرسية عام 526هـ/1131م مال إلى التصوف السني الفلسفي وشغل قضاء مرسية وشاطبة أين توفي بها. المقري: نفح الطيب، ج2، ص. ص 158، 159.

(4) نفسه، ج2، ص 158، حسب يحيى بن خلدون فإن أبا عبد الله محمد بن سعادة استقر في تلمسان إلى غاية وفاته سنة 600هـ/1203م. بغية الرواد، ج1، ص 129.

(5) المقري: المصدر السابق، ج2، ص 158.

(6) يحيى بن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص. ص 103، 129.

(7) ابن الزيات: التشوف، ص 159؛ الغبريني: عنوان الدراية، ص56؛ المقري: نفح الطيب، ج7، ص 137.

أطروحة بسيطة جذبت إليه الطلبة والمريدين (1)، اللذين كبر اهتمامهم بأبي حامد الغزالي (ت 505هـ/1111م) من خلال أبي مدين، وحتى أن المفتونين بأبي مدين كانوا يرونه في رؤياهم دوماً بمعية أبي حامد الغزالي (2). كما درس في بجاية الرسالة القشيرية (3) واطلع طلبتها على رعاية المحاسبي (4)، فكان بذلك أن ساهم في إدخال ثلاثة مصنفات صوفية سنية اعتمدها مرجعية لأصل طريقته التي ذاع صيتها، وكثر أتباعها في المغرب الأوسط خلال القرنين السادس والسابع الهجريين — الثاني والثالث عشر الميلاديين — وصوفية من إشبيلية ومرسية وشاطبة وحرالة وقرطبة اضطرتهم أوضاع الأندلس المضطربة، إلى الاستقرار في بجاية وتلمسان، عملوا خلالها على التعريف بمصنفات التصوف المشرقية ذات الطابعين السني والفلسفي وبسطوا مضامينها لجمهور الطلبة والمريدين، وأثروا حركة التصوف بمؤلفاتهم وإنتاجهم في الفكر الصوفي.

وقد أدى ضعف دولة المرابطين في أواخر حكم علي بن يوسف بن تاشفين (ت 500هـ — 537هـ/1105م — 1142م)، وتكاثر الثوار في شرق البلاد (5) وغربها (6) وتدهور أوضاع الرعية (7)، إلى هجرة بعض المتصوفة من إشبيلية نحو المغرب الأوسط، كأبو محمد عبد الحق الإشبيلي (ت 581هـ/1182م) الذي استقر في بجاية (8) قبل (550هـ/1155م) (1) أو بعدها،

(1) عن شهرة أبي مدين في بجاية. أنظر الغبريني: المصدر السابق، ص 60.

(2) نفسه، ص 62.

(3) نفسه، ص. ص 58، 61؛ المقرئ: المصدر السابق، ج 7، ص 141.

(4) ابن الزيات: المصدر السابق، ص 319.

(5) من هذه الثورات ثورة القاضي مروان بن عبد الله بن مروان بن خضاب وخليفته أبوه محمد عبد الله بن سعيد بن المرنيش الجذامي (ت 540هـ/1145م) في بلنسية وثورة عبد الله بن عياض (ت 542هـ/1147م) في مرسية وثورة محمد بن أحمد بن سعيد بن مرنيش في بلنسية ومرسية وشاطبة وشقر وقرطبة. ابن خلدون: العبر، ج 6، ص 365 وما بعدها.

(6) قاد الثورة في غرب الأندلس عدد من الثوار هم ابن الوزير الشيخ في يابرة، ويوسف البرطوجي في لبله، وليد بن عبد الله في شنترين وأبو القمر بن عزوز في شريش، ومحمد بن علي بن الحاج في بطليوس، وثورة المريدين الصوفية بزعامة أحمد بن الحسين بن قسي تـ 539هـ/1143م، والتي شملت شلب ويابرة وإشبيلية وشذونة. ابن الخطيب: تاريخ إسبانيا، ص 248 وما بعدها.

(7) نفسه، ص 249.

(8) يتفق كل من ابن فرحون والذهبي ومحمد شاكر الكتبي، على أن دخول عبد الحق الإشبيلي إلى بجاية كان نتيجة الفتنة التي وقعت بالأندلس أواخر حكم المرابطين بها، النيباح المذهب، ص 176؛ تذكرة الحفاظ، ج 3، ص 1351؛ عوات الوفيات، ج 2، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، بدون تاريخ، ص. ص 256، 257.

وكان من قبل قد أخذ في إشبيلية عن أستاذه الصوفي عبد السلام بن عبد الرحمن بن برجان (تـ536هـ/1141م) (2). لكن لم نعثر ما يدلنا على أن عبد الحق الإشبيلي قد تأثر بالاتجاه الباطني لأستاذه، بل سلك طريقة زهدية خاصة به تقوم على الوعظ والتذكير، كما تبين حجم المؤلفات الزهدية التي وضعها مثل كتاب "الزهد" (3). وكتاب "الصلوة والتهدج". وكتاب يحوى "أشعارا زهدية في أمور الآخرة" (4). فضلا على كتاب "العاقبة في ذكر الموت" (5)، الذي أشار الغبريني، والحسين بن محمد الورتلاني إلى مدى اهتمام الطلبة والعامّة به في بداية خلال القرن السابع الهجري — الثالث عشر الميلادي — (6) بل أن هذه المؤلفات كلها صارت لدى البجائيين مراجع يتغذون منها روحيا، لدرجة أنهم كانوا يقرؤونها عند قبر مؤلفها، ولمستواها الراقي وصلت إلى المشرق و أصبحت من المصنفات المعتمد عليها (7).

بينما استقر ابن بلده أبو إسحاق إبراهيم بن يسول (تـ في النصف الأول من القرن 6هـ/ 12م) في تلمسان وعمل على نشر التصوف السني (8). وإذا كان الموحدون قد نجحوا في إقصاء المرابطين، وبسطوا سيطرتهم على الأندلس في عهد الخليفة عبد المؤمن علي (تـ540هـ — 558هـ/1145م — 1163م)، وأبي يعقوب يوسف (تـ 558هـ — 580هـ/1163م — 1184م) ويعقوب المنصور (تـ 580هـ — 595هـ/1184م — 1198م) (9)، إلا أن الأوضاع عادت إلى

-
- (1) الغبريني: عنوان الدراية، ص75.
 - (2) جلال الدين عبد الرحمن السيوطي: طبقات المفسرين، نشر مرسينق، مطبعة ليدن، 1839، ص20.
 - (3) الكتبي: المصدر السابق، ج2، ص256.
 - (4) الغبريني: المصدر السابق، ص. ص 74، 75.
 - (5) ابن الزبير: صلة الصلة، ص6؛ الزركشي: تاريخ الدولتين، ص15؛ المقرئ: نفخ الطيب، ج4، ص328.
 - (6) عنوان الدراية، ص74؛ نزهة الأنظار في فضل التاريخ والأخبار، تصحيح محمد بن أبي الشنب، مطبعة بيرفونتانة الشرقية، الجزائر، 1326هـ/1968م، ص23.
 - (7) الغبريني: المصدر السابق، ص74.
 - (8) ابن الزيات: المصدر السابق، ص288؛ تعد إشبيلية أكثر المدن الأندلسية تضررا من الفتنة التي طالت الأندلس فقد تدخل المرابطون فيها سنة 539هـ/1134م لقمع ثورة ابن قسي بحسن مرتلة، كما أدى تحالف الموحدين مع ثوار المنطقة الغربية إلى اقتحامها سنة 541هـ/1145م واستباحة ثماء الناس وأموالهم فيها، ناهيك عن تعرضها للاحتلال النصراني في عهد عبد المؤمن بن علي، وقيام الموحدين بتحريرها، وما صاحب ذلك من تخريب ودمار. ابن عذاري: البيان، ج4، تحقيق إحسان عباس، ص107؛ ابن الخطيب: تاريخ إشبائيا، ص249؛ ابن خلدون: العبر، ج6، ص 456، 478، 486، 488.
 - (9) حول إقصاء المرابطين للموحدين وسيطرتهم على الأندلس حتى عهد يعقوب المنصور؛ ابن خلدون: العبر، ج6، ص 485 وما بعدها.

الاضطراب بعد انهزامهم في عهد الخليفة الناصر (ت 595هـ - 609هـ/1198م - 1213م) في معركة العقاب سنة 609هـ/1212م (1)، فكان لهذا أثره في عودة ظهور الثوار الطامعين في الحكم (2)، وتعاظم نشاط حركة الإسترداد المسيحي التي بلغت أوجها منذ 633هـ/1236م في شرق الأندلس (3)، وهذا ما جعل الأمير الحفصي أبا زكريا يحيى، الذي كان قد استقل بإفريقية منذ 625هـ/1228م تبنى مشروع مواجهة حركة الإسترداد المسيحي دفاعا عن المسلمين (4)، وزاد من تألقه في أعين الأندلسيين اتساع سلطانه من طرابلس شرقا إلى تلمسان غربا سنة 640هـ/1242م (5)، فتقاطرت عليه بيعات شريش وطريف سنة 641هـ/1243م، واشييلة سنة 643هـ/1245م (6). غير أن عجزه عن كبح جماح حركة الإسترداد المسيحي، جعلت زعماء الأندلس يلوذون بالفرار إلى الدولة الحفصية (7)، وعلى دربهم سار الفقهاء والعلماء والصوفية، حيث علق ابن خلدون على ذلك بقوله: "وأجاز الأعلام وأهل البيوت إلى أرض المغربين وكان قصدهم إلى تونس أكثر لاستفحال الدولة الحفصية بها" (8)، فكان نصيب بجاية التي كانت تابعة للدولة الحفصية من هذه الهجرة (9) أن أدخل إليها أبو الحسن عبيد الله

-
- (1) عن انهزام الموحدين في العقاب 609هـ/1212م، وانعكاسات هذه المعركة على المسلمين في الأندلس ودولة الموحدين أنظر ابن خلدون: العبر، ج 6، ص 522؛ المقرئ: نفخ الطيب، ج 6، ص 383.
- (2) برزت ثورات الطامعين في حكم الأندلس بعد معركة العقاب بشكل يعيد الأذهان إلى ثورات الخارجيين عن حكم المرابطين، والمزيد من الإطلاع على هذه الثورات أنظر ابن خلدون: العبر، ج 6، ص 359 وما بعدها.
- (3) تمثلت في استلاء ليون فرد يناد على قرطبة، وإحكام ملك أرغونة خاوييم الأول حصاره على بلنسية وجزيرة شقير وشاطبة وجيان وبطبيعة ومرسية ولبله. مما أدى بأهل هذه المدن إلى مبايعة الأمير أبي زكرياء الحفصي سنة 634هـ/1237م. ابن خلدون: العبر، ج 6، ص 601؛ محمد الباجي المسعودي: الخلاصة النقية في إمراء إفريقية، مخطوط دار الكتب التونسية، رقم 459 ورقة 48.
- (4) عن محاولة الأمير أبي زكريا يحيى الحفصي في نجدة حاكم بلنسية زيان بن مردنيش بالمال والطعام والسلاح. أنظر ابن خلدون: العبر، ج 6، ص 604.
- (5) ابن القنفذ: الفارسية، ص 109؛ المسعودي الباجي: الخلاصة النقية، ورقة 48.
- (6) ابن القنفذ: الفارسية، ص 109؛ ابن خلدون: العبر، ج 6، ص 612.
- (7) عن لجوء زيان بن مردنيش مثالا إلى تونس عقب سقوط قننت في يد النصاري سنة 644هـ/1246م. أنظر ابن خلدون: العبر، ج 6، ص 605.
- (8) نفسه، ج 6، ص 683، 684؛ اتجهت الهجرة الأندلسية أكثر إلى الدولة الحفصية لأن أمراءها كانوا يميلون إلى الأندلسيين، ويقدرهم مواهبهم منذ المؤسس الأول للدولة الحفصية محمد عبد الواحد 604هـ-618هـ/1207م-1217م. عبد العزيز فيلاي: جوانب من الحياة الثقافية والفكرية لمدينة قسنطينة في عهد الحفصي، مجلة سرتا، السنة "سادسة العدد (10)، معهد العلوم الاجتماعية، جامعة قسنطينة، رمضان 1408هـ/أفريل 1988م، ص 66.
- (9) يقلل Georges marçais من تواجد المهاجرين الأندلسيين بالمغرب الأوسط ويقول بأن أكثرهم نزل في إفريقية ونقل أعدادهم في المغرب الأوسط وتقدم في المغرب الأقصى.

النفري الشاطبي (تـ642هـ/1224م) مختصره على حلية الأولياء لأبي النعيم وعمل علي تلقينه(1).

كما أدى أبو سعيد عثمان الأنصاري البلنسي (تـ654هـ/1256م)(2) وأبو زكريا اللقنتي (تـ في القرن 7هـ) دورا في تدريس التصوف السني(3). وكذلك أدخل أبو الحسن علي بن أحمد المعروف بابن السراج الإشبيلي (تـ675هـ/1277م) مصنفين في التصوف هما "قوت القلوب" لأبي طالب المكي و"الإرشاد" لأبي المعالي، وعمل على نشرها وتبسيط مضامينهما(4)، إضافة إلى أبي عبد الله محمد القصري (تـ في النصف الثاني من القرن 7هـ) الذي كان يعلق في مجلس درسه على نصوص الرسالة القشيرية بتعليق لم يسبق لها مثيل(5).

فضلا على تلقين أبي العباس أحمد بن أحمد المالقي (تـ660هـ/1261م) للطلبة كتاب الإرشاد لأبي المعالي، ولأصحاب أبي العباس أحمد بن محمد الغبريني (تـ 704هـ/1306م) وكتاب الإشارات والتنبيهات لابن سينا كاملا من بدايته إلى نهايته(6)، هذا الكتاب الذي يتضمن فلسفة التصوف الإشرافي، أصبح له قراء في بجاية خلال القرن السابع الهجري - الثالث عشر الميلادي(7). ناهيك عن تلقين أبي قاسم أحمد بن عجلان القيسي (تـ675هـ/1277م) لجمهور

La barbarie musulmane et l'orient ou moyen âges , Paris 1946, P296.

وهذا ما يتعارض مع ما نقله لنا الغبريني في القرن 7هـ/13م عن الأعداد الهائلة من الفقهاء والعلماء والصوفية والأدباء والشعراء الأندلسيين الذي هاجروا إلى بجاية، عنوان الدراية، ص. ص 73، 100، 101، 104، 108، 116، 126، 145، 158، 161، 209، 210، 246، 271، 300.

(1) الغبريني: عنوان الدراية، ص. ص 176، 177.

(2) قدم إلى بجاية من بلنسية وتوفي بها ودفن خارج باب أمسيون . الغبريني: عنوان الدراية، ص 245.

(3) دخل بجاية قادما إليها من لقنت بين سنتي 630هـ-640هـ/1233م-1242م الغبريني: عنوان الدراية، ص 224.

(4) نفسه، ص 181؛ يعتبر الصوفي أبو بكر بن نعمة القرشي (تـ 518هـ/1224م) أول من أدخل قوت القلوب إلى المرية، كان قد أخذها في المشرق عن عبد الحكيم محمد الصقلي عن محمد بن شعيب عن صاحبها أبي طالب المكي، وفي الأندلس لقنها لابنه عبد الحق، وعنه أخذها أبو محمد عبيد الله، وعنه أخذها أبو الحسن السراج. الغبريني: عنوان الدراية، ص. ص 321.

(5) نفسه ، ص 170.

(6) نفسه، ص. ص 100، 321.

(7) من القرائن الدالة على ذلك تلقين أبي الحسن علي بن عمران الملياني المعروف بابن اساطير (تـ 670هـ/1272م) كتاب الإشارات لأصحابه. الغبريني: المصدر السابق، ص 199.

العامة طرق ومناهج الصوفية والصالحين(1)، وتدرّس أبي عبد الله محمد بن صالح الكنانى الشاطبى(ت699هـ/1300م) لعدد من المصنفات المشرقية والمغربية مثل كتاب "فضل قيام الليل وفضل تلاوة القرآن" للإمام أبى بكر الأجرى(2)، وكتاب الإرشاد لأبى المعالى(3) واقتصار أبى جعفر أحمد بن محمد المكتب (ت فى القرن 7هـ) على تدرّس قوت القلوب(4).

وإلى جانب هذا الدور، قاموا بإدخال إنتاجهم الصوفى إلى بجاية وتلمسان، ونجحوا فى تشكيل اتجاهات صوفية لم تكن معروفة بالمرّة فى المغرب الأوسط. فبالنسبة للصوفى أبى عبد الله محمد محى الدين بن عربى(ت638هـ/1240م) الذى يصمّم بعض الباحثين إدراج مؤلفاته ضمن قائمة المصنفات التى أدت دورا بارزا فى نشأة اتجاه وحدة الوجود فى المغرب الأوسط(5)، لم نعتز لها على أثر فى مجالس الدرس التى كانت تعقد فى بجاية وتلمسان خلال القرن السادس الهجرى - الثانى عشر الميلادى -، رغم أن بن عربى دخل إلى بجاية مرتين، مرّة فى طريقه إلى تونس سنة 590هـ/1193م، حيث دخل بجاية على أغلب الظن و زار فى طريق عودته تلمسان(6)، ومرّة ثانية سنة 597هـ/1200م فى طريقه إلى المشرق ومكث بها مدة لا تزيد عن سنة(7). وكل ما رصدنا خلال هاتين الزيارتين المتباعدتين زنيا عبارة عن لقاءات ومناقشات جمعت فى تلمسان بأبى عبد الله الطرطوشى سنة 590هـ/1193م(8). وفى بجاية بالصوفى أبى عبد الله العربى(9) والصوفى أبى زكريا يحيى الزواوى (ت611هـ/1215م) سنة 597هـ/1200م، والزاهد عبد الحق الإشبلى(10). والذى يؤكد جملة من الاعتبارات:

- (1) الغبريني: عنوان الدراية، ص 116.
- (2) أبو عبد الله بن محمد العبدري: الرحلة، تحقيق محمد الفاسي، الرباط، 1968، ص28.
- (3) الغبريني: المصدر السابق، ص 104.
- (4) نفسه، ص 321.
- (5) حول هذا الموضوع. أنظر عمار طالبي: الحياة العقلية فى بجاية، مجلة الأصالة، السنة(4)، العدد (19)، مارس أبريل 1974، ص 170.
- (6) - Ibn arabi : les soufis d'andalousie ruh al quds fi munaçahat an nafs), traduit de l'arabe et présenté par .R.W.J. Austin. L'imprimerie, darantiere à quetigny duyan 1988, PP 151, 152.
- (7) الغبريني: عنوان الدراية، ص 158.
- (8) Ibn arabi : les soufis d'andalousie, p151.
- (9) الغبريني: المصدر السابق، ص 80؛ تقي الدين المكي: العقد الثمين، ج2، ص 161.
- (10) Ibn arabi : opcit, p 131.

أولاً: أن هؤلاء الصوفية لم يتدارسوا مع ابن عربي مؤلفاته، بل على العكس من ذلك كانت فرصة اطلاع من خلالها ابن عربي على مؤلفات أبي زكريا يحيى الزواوي (تـ 611هـ/ 1215م) (1)، والتي نفتقد اليوم إلى عناوينها رغم أن صاحبها كان ندا لأبي مدين شعيب (تـ 594هـ/ 1197م) في العلم و الشهرة في بجاية، بل أن زعامة المدينة الروحية انتقلت إليه بعد وفاة أبي مدين (2).

ثانياً: أن ابن عربي لم ينجز في هذه المرحلة سوى كتابه "مواقع النجوم" سنة 595هـ/ 1198م (3). وهذا ما أشار إليه الغبريني، حين ذكر أن ابن عربي ألف في المشرق بعد أن استقر به المقام (4). في حين ربط المقرئ بين ارتقاء مكانة ابن عربي في المشرق وبين انتشار مؤلفاته التي بلغت شهرتها بلاد اليمن والروم (5).

فضلاً على ما توحى به رواية الغبريني عن محتوى الرؤيا التي شهدها ابن عربي في منامه ومختصرها أنه نكح نجوم السماء كلها ثم أعطيت له الحروف فنكحها أيضاً، وفسر أحد العارفين هذه الرؤيا بأنها العلوم الدنيوية والأسرار الكونية التي يودعها الله في ابن عربي (6).

وبالتالي تميّط هذه الرواية اللثام على أن وحدة وجود عند ابن عربي في فترة تواجده ببجاية أواخر القرن السادس الهجري الثاني عشر الميلادي، لم تتبلور بالشكل الذي عرفت عليه عند استقراره في المشرق والتي ضمنها مؤلفاته الكثيرة (7).

(1) كتاب "روح القدس في مناصحة النفس" عبارة عن رسالة كتبها ابن عربي في مكة وأرسلها إلى الصوفي محمد عبد العزيز بن أبي بكر القرشي المهدي بتونس وهي تتضمن تراجم لمشايخ صوفية من المغرب والأندلس، حاجي خليفة: كشف الطنون، ج2، ص9.

(2) Ibn arabi : opcit, p 131.

(3) ألف ابن عربي كتابه "مواقع النجوم" بالمرية. المقرئ: نفخ الطيب، ج2، ص 176.

(4) عنوان الدراية، ص 158.

(5) نفخ الطيب: ج2، ص 166.

(6) الغبريني: المصدر السابق، ص 158.

(7) ألف ابن عربي في فترة إقامته بمصر وبغداد وتردده على مكة وزيارته لحلب ودمشق ما بين 558هـ/ 1163م و 638هـ/ 1241م، الكثير من المؤلفات أشهرها "كتاب الفتوحات المكية" و "كتاب فصوص الحکم" و "الرسالة المسماة بـ "مشاهد الأسرار القدسية ومطالع الأنوار الإلهية". تقي الدين المكي: العقد الثمين، ج2، ص 161؛ وللمزيد من الاطلاع على مؤلفات ابن عربي أنظر المقرئ: نفخ الطيب، ج2، ص 176.

لكن من الممكن جدا أن تكون مؤلفات ابن عربي قد تسربت إلى بجاية خلال القرن السابع الهجري — الثالث عشر الميلادي —، بدليل تقييم الغبريني لها حيث قال: "وفيها ما فيها إن قيض الله من يسامح ويسهل، وبتأول الخير سهل المرام، ويسلك فيه سبيل الأفاضل الكرام، وإن كان ممن ينظر بحسب الظاهر، ولا يسامح في نظر ناظر فالأمر صعب والمرتقى وعراً" (1).

أما تلمسان، فإن حظها في اجتضان مؤلفات الصوفية الأندلسيين كان قليلا مقارنة ببجاية خلال القرنين السادس والسابع الهجريين (2) حيث أخبرنا ابن الآبار والمقرى عن استقرار الزاهد أبي عبد الله محمد بن عبد الرحمن التيجيبي (ت 610هـ/1214م) فيها منذ عام 574هـ/1188م إلى غاية وفاته (3)، وتمكنه من إثراء الحياة الصوفية بجملة من المؤلفات في الزهد أبرزها كتاب "الأربعين في الفقر وفضله" وكتاب "الحب لله" (4) كان يدرسها على الطلبة و المريدين (5) وفي مضمونها دعوات إلى ترغيب النفوس في ترك الدنيا، وحب الله، والإقبال على التصوف لما فيه من فضائل ومزايا، مستعملا في تبليغ هذه الأهداف الروحية أسلوب الوعظ والتذكير على طريقة شيخه الزاهد عبد الحق الإشبيلي (ت 581هـ/1185م) (6).

كما أنتج أبو العيش محمد بن أبي زيد عبد الرحيم الخزرجي في نفس السياق الزمني أشعارا دعا فيها إلى القول بنظرية وحدة الوجود (7) ووضع في نفس المضمون كتاب "شرح أسماء الله الحسنى" (8)، وكذلك دعا عبد الرحمن بن مجليتي الفزازي القرطبي أوائل القرن

-
- (1) عنوان الدراية، ص. ص 158، 159.
 - (2) يرى Barges(J.L) أن أكبر جالية أندلسية نزلت تلمسان تعود إلى عهد الأميرين عبد الواحد ابن أبي عبد الله (814هـ — 827هـ/1111م — 1124م) وأبي العباس أحمد (ت 834هـ — 862هـ/1431م — 1462م) Tlemcen ancienne capitale de royaume ; 143.
 - (3) De ce nom sa topographie son histoire, Paris, 1859, p 176.
 - (4) التكملة، ج2، ص 579؛ نفخ الطيب، ج2، ص 161.
 - (5) ابن الآبار: المصدر السابق، ج2، ص 579؛ شجرة النور الزكية، ص 173.
 - (6) يذكر ابن الآبار أن الطلبة والمهتمين توافدوا على أبي عبد الله محمد بن عبد الرحمن التيجيبي من كل مكان، بينما ذكر السيوطي أن أكثر الواقفين عليه كانوا محدثين. المصدر السابق، ج2، ص 579؛ الطبقات الحفاظ، ص 490.
 - (7) المقري: نفخ الطيب، ج2، ص 161.
 - (8) يحيى بن خلدون: بغية الرواد، ج1، ص. ص 103، 104.
 - (9) عبد الله محمد بن مرزوق الخطيب: المجموع نسخة مصورة عن مخطوط بالخزانة العامة بالرباط، رقم 20، ورقة 13.

السابع الهجري في أشعاره الزهدية، إلى ضرورة التشدد إزاء أهل البدع (1) وهناك من الصوفية من اضطهرهم طبيعة المناخ الفكري السائد في الأندلس إلى مغادرتها. ونستشف هذا من خلال ثلاثة مواقف، تعكس النبيرة العدائية التي يكنها الفقهاء للصوفية في الأندلس خلال القرنين السادس والسابع الهجريين / 12 و 13م.

فبالنسبة للموقف الأول، يمثل في القرن السادس الهجري - الثاني عشر الميلادي - الفقيه المالكي أبو الحسن محمد بن أحمد بن جبير البُلَنسِي (ت 614هـ/ 1218م) الذي ناصب التصوف الفلسفي العدا في قوله: (السريع)

قد ظهرت في عصرنا فرقة	ظهورها شؤم على العصر
لا تقتدى في الدين إلا بما	سنّ ابن سينا وأبو نصر
يا وحشة الإسلام من فرقة	شاعلة أنفسها بالسقّة
قد نبذت دين الهدى خلفها	وآذعت الحكمة والفلسفة
ليست ترى فاعلا حكيما	يفعل شيئا سوى الطبيعة (2)

وموقف ثاني خلال القرن السابع الهجري - الثالث عشر الميلادي - يمثل الفقيه أبو محمد موسى بن عبد الله القشتالي الذي رفض مصنفات القشيري والغزالي في قوله: "لوجدت تأليف القشيري لجمعتها وألقبها في البحر، وكذلك كتب الغزالي إني أتمنى أن أكون يوم الحشر مع أبي محمد ابن زيد القيرواني لا مع الغزالي" (3).

(1) لم تدم إقامة عبد الرحمن الفزازي طويلا في تلمسان حيث رحل إلى مراکش وتوفي بها سنة 627هـ/ 1230م. التبتكي: نيل الابتهاج، ص 163.

(2) المقرئ، نفع الطبيب، ج2، ص. ص 384، 385.

(3) التبتكي: نيل الابتهاج، ص 177؛ عبد الله بن أبي زيد عبد الرحمن المكنى بأبي محمد (ت 386هـ/ 996م) من فقهاء المالكية بالقيروان أدى دورا بارزا في بعث المذهب المالكي بالمغرب الإسلامي، عاصر الدولتين الفاطمية في مرحلتها الأولى بالمغرب (296هـ - 360هـ/ 910م - 973م) والزريرية خلال عهد المنصور بن بلقين (373هـ - 386هـ/ 984م - 996م) وكان له موقف من متصوفة لإفريقية، استنكر عليهم كراماتهم خاصة المبالغ فيها ودعا إلى التصوف السني المقيد بالكتاب والسنة، وقد جلب له هذا الاستنكار ردود فعل من جانب بعض الصوفية أمثال الحسن بن جهضم وأبي بكر البقلاني. عبد الله بن أبي زيد القيرواني: كتاب الجامع، تحقيق محمد أبو الأجنان وعثمان بطيخ، ط2، مؤسسة الرسالة، بيروت، المكتبة العتيقة، تونس، 1403هـ/ 1988م، ص 31؛ عياض: المدرك، ج2، ص. ص 492، 495؛ ابن أبي الضياف: إتحاف أهل الزمان بأخبار تونس وعهد الأمان، تحقيق لجنة من كتابة الدولة التونسية، ج1، الدار التونسية للنشر، تونس، 1976، ص 167.

وموقف ثالث لأحد الفقهاء الأندلس النازحين إلى بجاية في النصف الأول من القرن السابع الهجري -13م-، أبدى فيه نقده للإحياء بقوله: "متى ماتت العلوم حتى تحي علوم الدين، مازالت حية" (1) الأمر الذي أدى إلى اقتناع العامة في الأندلس بموقف الفقهاء، فاستهجنوا بدورهم الفلسفة واتهموا المنشغلين بها ومنظريها بالزندقة، بل ورفضوا كل الطرق الصوفية التي تقعد الصوفي عن العمل وتجزئ له التسول، أو تلك التي تؤثر الخمول والحيل والنوادر لموانسة العامة والتمثيل، قصد التستر على الجانب الفلسفي الذي تتطوي عليه، وتعدى ذلك إلى التتكيل بهم وقتلهم حرقاً أو رمياً بالحجارة قبل أن تنتظر السلطة في أمرهم (2).

وهذا ما أجبر أساطين التصوف السني والتصوف الفلسفي الأندلسيين على مغادرة الأندلس حيث نزل من مرسية إلى تلمسان أوائل القرن السابع الهجري -13م- أبو إسحاق بن دهاق المعروف بابن المرأة (ت 610هـ/1214م) الذي استقر فيها مدة عامين (3). وكان قبلها قد تلقى بمرسية كتاب الإرشاد لأبي المعالي (4) وألف كتاب شرح فيه أسماء الله الحسنى كما شرح كتاب "محاسن المجالس" لصاحبه أبي العباس بن العريف (ت 536هـ/1141م) (5)، والمتضمن المقامات التي يمر بها السالك للوصول إلى معرفة الله على طريقة الغزالي (6). لذا من المحتمل أن يكون قد صحب إلى تلمسان هذه المؤلفات أو لقتها لطلبة تلمسان خاصة وأنه درس بإحدى مساجدها مدة حولين (7).

(1) الغبريني: عنوان الدراية، ص 293.

(2) المقرئ: نفخ الطيب، ج1، ص 220؛ بلغ استهجان الفقهاء الأندلسيين للفلسفة حد التجريح في منتحليها ومنظريها كما فعل أبو بكر بن العربي (ت 534هـ/1139م) مع الفقيه أبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم حول ما كتبه في المنطق. أبو بكر بن العربي: المصدر السابق، ج2، ص 107.

(3) يحي بن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص 128.

(4) لسان الدين بن الخطيب: الإحاطة في أخبار غرناطة، ج1، تحقيق محمد عبد الله عنان، دار المعارف، مصر، بدون تاريخ، ص 334.

(5) حسب ألفرد بل فإن ابن العريف يعد من أوائل المفسرين للأطروحة الغزالية الصوفية. الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي، ترجمة عبد الرحمن بدوي، ط3، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1987، ص 380؛ وكذلك كتابه. La religion musulman en Berberier, T3, P343.

(6) يحي بن خلدون: المصدر السابق، ص 128؛ يرى الباهلي النبال أن كتاب محاسن المجالس لم يكن له تأثير على صوفية المغرب الإسلامي، باستثناء تأثيره على طريقة أبي الحسن الشاذلي. الحقيقة التاريخية للتصوف، ص 368.

(7) يحي بن خلدون: المصدر السابق، ص 128.

وإذا كانت المصادر قد أحجمت على ذكر أسماء التلامذة التلمسانيين الذين تدرسوا على يده فلأن نشاطه كان غامضا بسبب إتباعه للصوفي أبي عبد الله الشاذلي الحلوي (تـ) أوائل القرن السابع الهجري(1) الذي نزل هو الآخر بنفس المدينة أوائل القرن السابع الهجري -13م - ونشر فيها طريقته الشاذلية في الوحدة المطلقة(2). بالإضافة إلى أبي علي بن أحمد الحرالي (تـ 638هـ/1239 - 1240م)(3) الذي دخل بجاية ومكث فيها زمنا غير معلوم(4)، ألف خلالها عدة مصنفات صوفية مثل: "شمس مطالع القلوب وبدر طوابع الغيوب" وكتاب "صلاح العسل لإنتظار الأجل"(5) ونص لأتكاثر حزبه الذي كان يتلوه عقب كل صلاة صبح، فضلا على أشعار صوفية(6) تجلي اتجاهه الصوفي على طريقة السهروردي الإشراقية(7).

وكل هذه المؤلفات كانت محل دراسة وعناية طلبته في بجاية(8) وتأكد استمرار حضورها إلى غاية النصف الثاني من القرن السابع الهجري/13م إطلاع الغبريني عليها، حيث أشار إلى مستواها الرفيع، وقدرة الحرالي على التحكم في مضمونها، فضلا على سهولتها وجودتها(9).

(1) أبو عبد الله الشاذلي من فقهاء مرسية عمل قاضيا بإشبيلية في عهد الموحدين ثم اعتزل ومال إلى التصوف على مبدأ الوحدة المطلقة فالتف من حوله جماعة من الصوفية أبرزهم عزيز بن خطاب وحازم، وأبو المطرف الأعمى. المقرئ: نفح الطيب، ج5، عن هامش ص 260؛ محمد بن شريفة : من أعلام التصوف في الأندلس في القرن السابع الهجري، ابن عبيد النفري، مجلة النهضة والتراكم، دار طوبقال للنشر، المغرب 1986، ص 224.

(2) ابن فرحون: الديباج، ص 90؛ ابن مخلوف: شجرة النور الزكية، ص 173.
(3) أصله من حرالة قرية من أعمال مرسية ولد بمراكش وتعلم بها ثم انتقل إلى الأندلس وأخذ عن علمائها، ثم زهد في الدنيا وأقبل على مجاهدة النفس، وتصنيف المؤلفات في شتى العلوم كالأصليين والمنطق والطبيعات والإلهيات والتفسير، دخل بجاية ، وأقام بها زمنا، ثم رحل إلى مصر ودخل الشام يتبعه أصحابه وخدمه ولما توفي بحماة سنة 638هـ/1239-1240م تحامل عليه الذهبي بالطن. وعده عبد الرحمن بن خلدون في زمرة القائلين بالخلول. المقرئ: نفح الطيب، ج2، ص 187 وما بعدها؛ محمد أبوراس: الحل السننسية في شأن وهران والجزيرة الأندلسية، مخطوط المكتبة الوطنية، الجزائر، رقم 3182، ص 200.

(4) دخل بجاية بعد 611هـ/1215م، يؤيد هذا صلاته عند قبر الصوفي أبي زكريا يحيى الزواوي المتوفى سنة 611هـ/1215م، عند دخوله بجاية أول مرة؛ الغبريني: عنوان الدراية، ص. ص 136، 137.
(5) حاجي خليفة: كشف الظنون، ج2، ص. ص 1061، 1082.

(6) الغبريني: عنوان الدراية، ص. ص 153، 156؛ ابن مخلوف: شجرة النور الزكية، ص 181.
(7) الغبريني: عنوان الدراية ، ص 157.

(8) الغبريني: عنوان الدراية، ص 148؛ نقاجتنا Emile Dermenghem بقولها أن مؤلفات الحرالي لم تكن تقرأ. Vies des saints musulmans, l'imprimerie darantier a dyan 1983, p275.

(9) عنوان الدراية، ص 148.

وكذلك أدى وجود الصوفيين أبي محمد عبد الحق المعروف بابن سبعين (ت 669هـ/ 1270م) وتلميذه أبي الحسن علي الششتري (ت 668هـ/ 1269م) في بجاية منذ سنة 624هـ/ 1227م (1) إلى انتشار مؤلفاتهما وأشعارهما، وتواشيهما في الوحدة المطلقة بين نخبة من طلبة بجاية (2) بكل حرية حيث نقل عن ابن سبعين قوله لتلميذه الششتري: "إن كنت تريد الجنة فسر إلى أبي مدين، وإن كنت تريد رب الجنة فهلما إلي" (3) وهو في هذا الموقف يخيره بين الأخذ عن إحدى الطريقتين دلالة على تعايش التيارات الصوفية في بجاية. ناهيك عن تدريسهم للرسالة القشيرية، وإحياء علوم الدين علنا في مجالس درسم دون مضايقة أو متابعة أو ضغط (4) وهذا ما جعل المغرب الأوسط رحابا استقطب كل الاتجاهات الصوفية الأندلسية المنبوذة والمرفوضة في بيئة الأندلس (5).

ومن حصاد ما سبق نستنتج ما يلي:

أولا: أن المصنفات الصوفية المشرقية دخلت إلى بجاية وقلعة بني حماد وتلمسان في فترات تاريخية تعذر ضبطها ضبطا دقيقا، كان السبق فيها لرعاية المحاسبي أواخر القرن

(1) الغبريني: عنوان الدراية، ص 209.

(2) من أشهر مؤلفات ابن سبعين في مرحلته الأندلسية "بدء الغارف" و"عقيدة المحقق المقرب الكاشف وطريق السالك المتبطل العاكف" و"رسائل عبارة عن نصائح صوفية" وكتاب "لمحة الحروف" وكتاب "كنز المغرمين في الحروف والأوقاف" أما الششتري فقد ألف في هذه المرحلة أيضا "المقلد الوجودية في الأسرار الصوفية" و"الرسالة القسية في توحيد العامة والخاصة" و"المراتب الإيمانية" و"ديوان شعر". المقرئ: نفح الطيب، ج2، ص. ص 185، 186، 199، 200، 202؛ إسماعيل باشا البغدادي: هدية العارفين وأسماء المؤلفين وأثار المصنفين، ج1، دار العلوم الحديثة لبنان، 1981، ص 503.

(3) المقرئ: المصدر السابق، ج2، ص 185.

(4) ابن الزيات: التشوف، ص 158؛ الغبريني: المصدر السابق، ص. ص 56، 58، 61، 321.

(5) الظاهر أن موقف الفقهاء السلفية في الأندلس من المتصوفة خاصة أصحاب الاتجاهات الفلسفية، لم يكن يختلف عن موقف نظرائهم في المشرق، الذين ضاقوا الصوفية وتابعوهم بالإكراه إذ بعد رحيلهم من بجاية، كاد ابن عربي أن يلقي حتفه على أيدي أهل مصر لقوله بوحدة الوجود، ونفس المصير آل إليه الحرالي في مصر أيضا نتيجة خلاف بينه وبين العز بن عبد السلام، فضلا عن تكفيرهم لابن سبعين والششتري مع جملة القائلين بالوحدة المطلقة بل أن هذا الموقف العدائي استمر إلى عصر عبد الرحمن ابن خلدون (ت 808هـ/ 1405م)، الذي أصدر فتوى في مصر من منطلق منصبه كقاضٍ للجماعة بالديار المصرية-عين لهذا المنصب سنة 786هـ/ 1387م- بإحراق مؤلفات ابن عربي "كتاب الفتوحات" و"بدء بن سبعين" و"خلع التلطين" لابن قصي و"عين اليقين" لابن برجان لما فيها من كفر وتأويل للظواهر على غير حقيقتها، بل ناشد أولي الأمر بتنفيذ هذه الفتوى دفعا للمفسدة العامة. أنظر الغبريني: عنوان الدراية، ص 149؛ السيوطي: طبقات المفسرين، ص 23؛ تقي الدين المكي: العقد الثمين، ج2، ص. ص 166، 167، 176، 177، 178؛ البرزلي: مسائل الأحكام، ج4، رقم 3254، ورقة 231.

الخامس الهجري/11م وإحياء علوم الدين أوائل القرن السادس الهجري/12م، والرسالة القشيرية في النصف الثاني منه، بينما تأخر دخول قوت القلوب لأبي طالب المكي وحلية الأولياء لأبي النعيم إلى غاية القرن السابع الهجري/13م . وكان من شأن ذلك أن أثرت في تشكيل اتجاهات صوفية سنية، حيث أدى ذلك بالنسبة للرعاية وقوت القلوب وحلية الأولياء إلى إرساء دعائم التصوف السني النقي(1). بينما نشرت الرسالة القشيرية، وإحياء علوم الدين فكرة النزوع إلى الكشف واكتساب العلوم للدنية عن طريق المجاهدات(2).

وهذا لا يعني أن هذه المصنفات المشرقية كانت تسيطر على ساحة التصوف السني، لأن القرنين السادس والسابع الهجريين/12 و 13 الميلاديين كانا أيضا مرحلة ظهرت فيها مصنفات صوفية أندلسية ومغربية نافست في قيمة أفكارها المصنفات الصوفية المشرقية مثل مؤلفات عبد الحق الإشبيلي (ت 581هـ/1282م) ومؤلفات تلميذه محمد بن عبد الرحمن التيجيبي (ت 610هـ/1214م) التي أرست دعائم اتصال صوفي قائم على الوعظ والتذكير- سيأتي الحديث عنه لاحقا-، بل أن مؤلفات عبد الحق الإشبيلي ظلت مرجعا أساسيا لصوفية المغرب الأوسط إلى ما بعد القرن السابع الهجري/13م(3).

بينما نجح أبو الحسن علي المسيلي (ت. أواخر القرن 506هـ) من خلال كتابه "التفكر" وأبي عبد الله محمد بن أبي قاسم السجلماسي(ت في النصف الثاني من القرن السابع للهجرة/12م) من خلال مؤلفات شيخه الماجري من أن يدعموا مركز التصوف السني النازع إلى الكشف على طريقة الغزالي.

(1) فباستثناء كتاب الرعاية، لم يكن كتاب حلية الأولياء وكتاب قوت القلوب يحضيان باهتمام أكثرية صوفية المغرب الأوسط وهي ظاهرة مغربية، فبالنظر في فهرس كتاب التشوف إلى رجال التصوف الذي انتهى صاحبه من تأليفه سنة 617هـ/1231م، والذي تعرض فيه إلى رصد هجرة صوفية المغاربة إلى تلمسان وقلعة بني حماد وبجاية نكتشف أن قوت القلوب لم يذكر سوى مرة واحدة مقارنة بالمؤلفات الأخرى، خاصة الإحياء الذي اعتبره صاحب التشوف قمة الفكر الصوفي، وكدلالة على انتشاره ورد ذكر الغزالي ثلاثة عشر مرة، ابن الزيات: المصدر السابق، ص.ص 6، 68، 72، 75، 76، 88، 92، 93.

(2) عبد الرحمن بن خلدون: شفاء السائل، ص. ص 40، 48.

(3) ظلت مؤلفات عبد الحق الإشبيلي خاصة كتابه "العاقبة في ذكر الموت" مصدرا زهيدا نهل منه الصوفية واعتمدوه مرجعا في كتاباتهم الصوفية، حيث اعتمد عليه الصوفي عبد الرحمن الثعالبي (ت 875هـ/1475م) في تأليف كتابه العلوم الفاخرة. انظر العلوم الفاخرة في نظر أمور الآخرة، ج1، تحقيق محمد بن مصطفى بن الخوجة، طبع أحمد بن مراد التركي، بدون تاريخ، ص. ص 6، 7.

إلا أن هذه المنافسة لم تمنع المصنفات المشرقية كالإحياء والرعاية من البقاء كمصادر رئيسية للتصوف السني في المغرب الأوسط إلى ما بعد القرن السابع الهجري/13م(1).

ثانياً: غياب النص التاريخي الصريح الذي يكشف مساهمة زهاد وصوفية المغرب الأوسط في إدخال المصنفات الصوفية والأندلسية، وقلة مساهمتهم بمصنفاتهم في نشأة التصوف وتطوير اتجاهاته، إذ استثنينا مساهمة أبي الحسن علي المسيلي وعبد الرحمن بن يوسف البجائي وأبي زكريا يحيى بن محجوبة القرشي، فلا نكاد نعثر على أية مشاركة حقيقية تذكر ونرجح أن ذلك بسبب جملة من العوامل هي:

— ضياع مصادر تاريخية مهمة خاصة بالمغرب الأوسط وتراجع رجاله الصوفية في العصر الوسيط(2)، واستتكاك المصادر الموجودة بين أيدينا في تقصي أخبار الزهاد المغرب الأوسط العائدين من المشرق والذين من المؤكد أنهم تعرفوا على المصنفات الصوفية المشرقية وهظموا نظرياتهم. ناهيك عن مرور المغرب الأوسط خلال القرنين السادس والسابع الهجريين/ 12 و 13 الميلاديين بحروب طاحنة مست العمران والبشر والمصنفات، منها الحركة التخريبية للقبائل الهلالية على مدار قرنين ونصف القرن تقريباً (3) وثورة بني غانية المرابطين على الموحيدين (4) وحروب الموحيدين في إخضاع المرابطين في الناحية الغربية من المغرب

(1) من القرائن البارزة تدريس فقهاء بجاية للإحياء في مجالس علمهم خلال القرن 9هـ/15م وتقليد الصوفي محمد بن يوسف الزياتي (ت 895هـ/1490م) لأبي حامد الغزالي في تأليف كتاب بعنوان توبيخ النفس من إحياء علوم الدين فضلاً على اختصاره لكتاب الرعاية. البرزلي: جامع مسایل الأحكام، ج4، ورقة 293؛ محمد بن عمر الماللي التلمساني: المواهب القدسية في المناقب السنوسية، مخطوط دار الكتب التونسية رقم 6253، ورقة، 104، 143.

(2) من بين هذه المصادر الضائعة كتاب "النبذة المحتاجة في أخبار صنهاجة بلقرية وبجاية" لأبي محمد عبد الحق الإشبيلي (ت 628هـ/1231م) وكتاب "المنتخب المقرب في ذكر بعض صلحاء المغرب" لمؤلف مجهول. الغبريني: عنوان الدراية، ص. ص 39، 194؛ وكتاب "عنوان الدراية في تاريخ بجاية" لأبن أعلم و. حاجي خليفة: كشف الظنون، ج2، ص 1174؛ وكتاب "تاريخ تلمسان" لمحمد بن منصور بن علي بن هنية القرشي (ت 735هـ/1335م)؛ إسماعيل باشا البغدادي: إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، ج1، مطبعة وكالة المعارف 1364هـ/1945م، ص 212؛ وكتاب "طبقات علماء قسنطينة" لأبي العباس، أحمد بن حسين بن علي المعروف بابن القنفذ (ت 809هـ/1406م)؛ أبو عمران الشيخ وآخرون: معجم مشاهير المغاربة، جامعة الجزائر، 1995، ص 452.

(3) ابن خلدون: العبر، ج6، ص31 وما بعدها؛ عمر رضا كحالة: معجم قبائل العرب القديمة والحديثة، ج3، دار العلم للملايين، بيروت 1368هـ/1968م، ص1121.

(4) حول ثورة علي بن إسحاق وأخيه يحيى (581هـ/1195م-631هـ/1233م). أنظر ابن خلدون: العبر، ج6، ص 391 وما بعدها.

الأوسط، والحماديين في الناحية الشرقية (1) فضلا على الصراع المريني الزياني الحفصي (2) حيث أشار مثلا عبد الله محمد بن مرزوق الخطيب (تـ 781هـ/1379م) في مجموعه مثلا إلى ضياع المصنفات ونفائس الكتب في الحصار المريني الأول على تلمسان سنة 689هـ/1290م (3).

ثالثا: أن ظهور مصنفات صوفية فلسفية الطابع في بجاية وتلمسان خلال القرن السابع الهجري - الثالث عشر الميلادي - على يد صوفية أندلسيين، أدى إلى إثراء الحركة الصوفية بنظريات صوفية فلسفية، حيث سمح وجود كتاب الإشارات لابن سينا(4)، ومؤلفات أبي علي الحسن الحرالي (تـ 638هـ/1239م) في بجاية بظهور الاتجاه الإشراقي وتطوره(5). كما نتج عن مؤلفات المشتري وابن سبعين وابن امرأة والشوذي الحلوى اتجاه الوحدة المطلقة(6)، وعن أطروحة أبي العيش محمد الخزرجي اتجاه وحدة الوجود(7).

العوامل السياسية:

أ - سياسة الدولتين الحمادية والمرابطية:

شكل المناخ السياسي في الدولتين الصنهاجيتين الحمادية والمرابطية، عاملا أساسيا، أدى إلى نشأة التصوف في المغرب الأوسط خلال النصف الأول من القرن السادس الهجري - الثاني عشر الميلادي - فالمرابطون كانوا قبل بداية دعوتهم(8) وفي أثنائها أهل ربط ملتزمين بالسنة

(1) ابن الأثير: الكامل، ج 11، ص 160؛ ابن خلدون: العبر، ج 6، ص 491.

(2) حول هذا الصراع الثلاثي وأثره على المغرب الأوسط. أنظر يحيى ابن خلدون: بغية الرواد، ج 1، ص 209؛ التنسي نظم الدر والعقيان، ص 130؛ ابن القنفذ: الفارسية، ص 109.

(3) المجموع، ورقة 2؛ عن الخراب الذي لحق بتلمسان من جراء هذا الحصار. أنظر

Barages : Telemcen ancienne capital, PP, 33,34.

(4) لم يعط صوفية المغرب الأوسط اهتماما لكتاب الإشارات بعد نهاية القرن السابع الهجري، الثالث عشر الميلادي باستثناء تدريسه من طرف محمد بن أحمد بن علي المعروف بالشريف العلوني (تـ 771هـ/1370م) على طلبة تلمسان. التبتكي: نيل الابتهاج، ص 255، ص 256.

(5) الغبريني: عنوان الدراية، ص 145.

(6) نفسه، ص. ص 209، 212؛ يحيى بن خلدون: بغية الرواد، ج 1، ص 128 وما بعدها.

(7) نفسه، ج 1، ص 103.

(8) عن رباط وجاج بن زلو بمنطقة السوس قبل اختياره زعيما روحيا للدعوة. أنظر إبراهيم القادري بوتشيش: المغرب والأندلس، ص 9.

على المذهب المالكي(1)، يعكس هذا حبهم للدين من خلال بذل أنفسهم في الجهاد من أجل إعلاء كلمة الحق(2). لذا كان أمراؤهم على درجة عالية من الزهد والتبتل، حيث التزم يوسف بن تاشفين (ت 465هـ - 500هـ/1061م - 1105م) طريقة في العبادة مضمونها الإقبال على الصلاة والدعاء والاستخارة مع الخوف من الله والتقشف في المأكل والملبس(3). وكذلك ابنه علي(ت 500هـ/1105م - 537هـ/1142م) كان يصوم النهار ويقوم الليل حتى قيل عنه إنه أقرب إلى الزهاد منه إلى الملوك(4). بالإضافة إلى الحفيد تاشفين (ت 537هـ/1142م - 539هـ - 1144م) الذي كان بدوره على طريق الشيعة المستقيم مهتما بقراءة كتب الصوفية(5). لذا وصفهم المفكر الأمريكي ديل إيكلمان "بالحكام اللذين جمعوا بين سياسة العقلاء وتقوى الزهاد"(6). وهذا الزهد والتبتل لم يتحل به ممثلو السلطة المركزية بمراكش فحسب، بل وأيضا في أمراء الدولة بحواضر المغرب الأوسط، ففي تلمسان زهد الأمير أبو زكريا يحيى بن يوغان (ت 537هـ/1142م) في الدنيا وأقبل على التصوف مقتديا بشيخه عبد السلام التونسي (ت 512هـ/1118م)(7). الذي كلما جاءه أحد يطلب منه الدعاء، أشار عليه بالأمير المتصوف أبو زكريا بن يوغان معلقا على ذلك بقوله: " بأن ابن يوغان ملك زهد في الدنيا أما أنا فقير وبقيت فقيرا وما زدت شيئا"(8). وكان تصوف الأمراء وهم أصحاب الدنيا أكبر شأننا من تصوف الفقراء.

-
- (1) حول اعتكاف عبد الله بن ياسين (ت 451هـ/1059م) مع أتباعه في رباطه على ضفاف النيل. أنظر ابن خلدون: العبر، ج 6، ص 374.
- (2) نفسه، ج 6، ص 375 وما بعدها.
- (3) ابن عذاري: البيان، ج 4، تحقيق إحسان عباس، ص 46.
- (4) عبد الواحد المراكشي: المعجب، ص. ص 171، 177.
- (5) ابن عذاري: البيان، ج 4، تحقيق إحسان عباس، ص 79؛ تجلت هذه الصفات عندما كان أميرا على غرناطة والمرية والقرطبة. ولعله تأثر بحركة التصوف التي كانت موجودة في هذه البيئات خاصة في المرية التي كانت مركزا للتصوف الباطني بزعامة أبي العباس بن العريف. ابن الخطيب: تاريخ إسبانيا، ص 249.
- (6) الإسلام في المغرب، ج 1، ص 31.
- (7) ابن الزيات: للتشوف، ص. ص 101، 102؛ يحيى بن خلدون: بغية الرواد، ج 1، ص 100.
- Alfred Bel : La religion musulmane, T3, P343.
- (8) ابن الزيات: المصدر السابق، ص 102.

وكذلك كان الحماديون يحترمون أهل الرُّبْط ولا يتدخلون في شؤونهم(1). وكان منهم من سلك طريق التصوف مثل أبي يوسف يعقوب الصنهاجي — من أسرة عlnاس(2) وهذه القرائن ألهمت حماس العامة في الإقبال على التصوف لما كانت ترى في تخلي الأمراء عن سلطان، والملك وهجران الدنيا وزينتها.

ومن زاوية أخرى أدى عامل سيطرة الفقهاء على جميع مظاهر الحياة السياسية، والاقتصادية والفكرية، في الدولتين فاحتكروا في الدولة الحمادية المناصب القضائية والعسكرية العليا(3)، وتدرجوا حتى أصبحوا من خواص مجالس ملوك الحماديين(4). وكذلك عظم نفوذهم في دولة المرابطين منذ حكم يوسف بن تاشفين (تـ 465هـ — 1061م/500هـ — 1105م) الذي كان يعظمهم ويستشيرهم في أمور الحكم ولا يبيت في أمر إلا برأيهم(5). وفي عهد ابنه علي بن يوسف (تـ 537هـ — 1143م/537هـ — 1144م) أصبح القاضي لا يبيت في أمر إلا بحضور أربعة فقهاء(6) ودرجوا حتى تدخلوا في عزل وتثبيت الأمراء إذ استشارهم ابن يوسف لما عزم على خلع ولاية العهد من أحد بني(7). وهذا المركز السياسي والأدبي الذي احتله الفقهاء استغلوه في تحسين مركزهم المادي فكثر أموالهم واتسعت مكاسبهم(8)، وفرضوا أفكارهم الدينية، فاعتبروا الخوض في علم الكلام بدعة، وحملوا الأمير علي بن يوسف مسؤولية ضرب منتحليه ومصادرة كتبه، فكان يكاتب المناطق التابعة لدولته ومنها تلمسان في هذا الشأن يدعوا إلى اجتناب الخوض فيه أو امتلاك كتبه(9). وفرضوا في مقابل تدريس فروع مذهب

(1) احترامهم لقنسية الرباط جعلتهم يستنكفون عن ملاحقة المهدي بن تمورت في رباط ملالة القريب من بجاية. ابن خلدون، العبر، ج1، ص467.

(2) يحيى بن خلدون: بغية الرواد، ج1، ص119.

(3) من الأمثلة على ذلك أن الأمير الحمادي يحيى بن عزيز (تـ 515هـ — 547هـ/1121م — 1152م) عين سنة 543هـ/1148م الفقيه مطرف بن علي بن حمدون قائدا للجيش الحمادي في غزوه لتوزر بإفريقية. ابن خلدون: العبر، ج6، ص363.

(4) نفسه: ج6، ص361.

(5) ابن عذاري: البيان، ج4، تحقيق إحسان عباس، ص46.

(6) عبد الواحد المراكشي: المعجب، ص17.

(7) ابن عذاري: البيان، ج4، ص78.

(8) عبد الواحد المراكشي: المصدر لسابق، ص171؛ حول بذخ الفقهاء وترفعهم وتأثيرهم على عامة الناس في عهد المرابطين أنظر

Alfred Bel : la religion musulman, T3, P341.

(9) عبد الواحد المراكشي: المصدر السابق، ص. ص172، 173.

الإمام مالك ومنعوا تدريس الأصول، فأهمل تفسير القرآن ودراسة الحديث(1)، لذا وصف عبد الحميد حاجيات هذه الفترة من حكم المرابطين "بطور منابذة الرأي والعقل"(2)، هذا ما أدى إلى ظهور شريحة الصوفية في المغرب الأوسط قصد إعادة التوازن في الحياة الفكرية والدينية الذي اختل لصالح الفقهاء.

ب - العقيدة التومرتية وسياسة الموحدين:

لم يكن تأثير المهدي بن تومرت (تـ524هـ/1130م) في نشأة التصوف بالمغرب الأوسط برصيده الزهدي (3) أو بمظهره المتكشف الورع، الذي ظهر به في قسنطينة وبجاية ورباط ملالة وتلمسان (سنة 512هـ/1118م) لدى عودته من المشرق(4)، والذي لفت به انتباه الطلبة والفقهاء والعامّة(5) وإنما بأرائه العقيدية التي وردت في كتبه كالمرشدة والتوحيد والعقيدة(6)، ودعوته إلى تأويل القرآن والأحاديث المتشابهة، وإجبارية الأخذ بمذهب الأشعرية في قالب اعتمد فيه العقل طريقا للوصول إلى التوحيد والعبادة الصحيحة، فقدم بذلك عقيدة تجريدية أضفى عليها عملا تربويا، وأخذ في تعميمها في كافة أنحاء المغرب، ثم أصبحت بعد وفاته مفروضة على العامة من طرف خلفاء الدولة الموحدية(7). فنتج عن إجبارية الأخذ بهذه العقيدة التجريدية ظهور تيار صوفي يركز على المجاهدات كالصيام والقيام والإخلاص والتواضع، واعتبر العقل عبئا وتصدر لحماية إيمان العامة من تشويش الحجج العقلية بعقيدة

(1) جان وجيروم طارو: أزهار البساتين في أخبار الأندلس والمغرب على عهد المرابطين والموحدين، ترجمة محمد القاسي وأحمد بلا فريج، الرباط، 1349هـ، ص. ص 91 وما بعدها.

(2) أبو حمو موسى الزياتي حياته وأثاره، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1349هـ/1974م، ص 39.

(3) اشتهر المهدي بن تومرت أثناء رحلاته في الأندلس، ثم المشرق بملازمته للمساجد، ولدى عودته إلى بلاد هرغة سنة 515هـ/1121م أسس رابطة بمنطقة بايكلين يتعبد فيها. ابن خلدون: العبر، ج 6، ص 465، 469، 471.

(4) البيني: أخبار المهدي، ص. ص 30، 31؛ المراكشي: المعجب، ص 178؛ الزركشي: تاريخ الدولتين، ص 5؛ ابن الخطيب: تاريخ المغرب في العصر الوسيط، ص 267؛ ابن خلكان: وفيات الأعيان، ج 5، ص 46.

(5) عن الثقافة العامة والطلبة حول ابن تومرت في بجاية ورباط وملالة أنظر عبد الواحد المراكشي: المصدر السابق، ص 179.

(6) جمعت هذه المصنفات في كتاب "أعز ما يطلب" حيث يعتبر فيه العقل ضروريا لمعرفة توحيد الله، ويفضل الوصول إلى معرفة التوحيد عن طريق العلم، ويقدمه على العبادة التي تعتمد بدورها على المعرفة. والعبادة الصحيحة في رأيه لا تصلح إلا بالإيمان والإخلاص اللذين يتوصل إليهما بالعلم. أعز ما يطلب: تحقيق عمار

طالبي، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1985، ص. ص 230، 277.

(7) عبد العزيز الفيلالي: تلمسان في العهد الزياني، ج 2، ص 359.

بسيطة من صميم مذهب السلف الصالح، وصار له جمهور في كل من بجاية وتلمسان خلال القرنين السادس والسابع الهجريين يتزعمه صوفية كبار مثل أبي مدين شعيب (تـ594هـ/1198م) وأبي زكريا يحيى زواوي (تـ611هـ/1204م) وغيرهما (1) اعتمدوا في تصوفهم على مصادر صوفية، كراعية المحاسبي، والرسالة القشيرية وإحياء علوم الدين وفي مضمونها نصوص صريحة تؤكد أن الشرع يدرك بعين اليقين، ونور الإيمان وليس بالعقل (2) ومن زاوية أخرى أدى استمرار الموحدين بعد وفاة المهدي بن تومرت (تـ524هـ/1130) في استخدام الحجج العقلية، وتأويل القرآن والحديث، ودراسة المنطق، وتدريس مؤلفات الأشاعرة في حلقات الدرس مثل كتب الإمام الجويني (تـ476هـ/1085م) ومصنفات أبي حامد الغزالي (تـ505هـ/1111م) (3) إلى بروز الأفكار الصوفية ذات الطابع الفلسفي المفضية إلى الكشف، وزاد من ذلك أن الخليفة أبا يعقوب بن عبد المؤمن (558هـ – 1163م/580هـ – 1184م) أولى في فترة حكمه الطويلة اهتماما بجميع كتب الفلسفة، وشجع انتشارها، واستدعى إليه كبار أساطين الفلسفة (4). مما أدى إلى ظهور وتطور الاتجاهات الصوفية ذات الطابع في المغرب و الأندلس التي كان لها الأثر في تشكيل الاتجاهات الصوفية والفلسفية بالمغرب الأوسط كما سنبينه في موضعه.

فضلا على تفصيل الموحدين لمذهب الأشاعرة وهو مذهب يقر بالأولياء والصوفية ويرى في كراماتهم تصديق لمعجزات الأنبياء وتأكيد لها (5) وجد فيه الصوفية غطاء سياسيا يبرر سلوكاتهم وتصرفاتهم، ساعد نسبيا على حرية نشاطهم، فكان بمثابة حصانة سياسية ومعنوية لهم من اضطهاد الفقهاء والسلطة.

(1) الغبريني: المصدر السابق، ص. 58، 136.

(2) الرعاية، ص 52 وما بعدها؛ الرسالة القشيرية، ص 12؛ الإحياء، ج 1، ص 105.

(3) عبد العزيز فيلاي: تلمسان في العهد الزياني، ج 2، ص 358.

(4) من أساطين الفلسفة والتصوف الذين استندعاهم أبو يعقوب يوسف، أبو بكر بن محمد بن طفيل وأبو بكر بن الصائغ المعروف بابن باجة وأبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد. عبد الواحد المراكشي: المعجب، ص. 237 وما بعدها.

(5) أبو الفتوح محمد بن عبد الكريم الشهر الستاني: المال والنحل، تحقيق محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، ص 102.

أ - الثراء الاقتصادي أثره في نشأة الزهد والتصوف:

نتبه لفيف من الباحثين المغاربة إلى التلازم بين الثراء الاقتصادي، وظهور الزهد والتصوف (1) من ذلك أن مدن المغرب الأوسط التي شهدت حركة زهدية كطبنة والمسيلة وقلعة بني حماد وورجلان وتقرت قبل القرن السادس الهجري - الثاني عشر الميلادي -، هي في الزمن ذاته مراكز تجارية ومعابر لحركة التجارة بين المغرب والمشرق وبلاد السودان.

فما علاقة ثراء هذه المدن بظهور أفكار الزهد؟ لتقرير مثل هذا السؤال لابد من الإشارة إلى مظاهر هذا الثراء الاقتصادي ثم إلى أثره في ظهور أفكار الزهد. فمدينة طبنة كانت غنية بمحاصيلها الزراعية كالحنطة والقطن والشعير والكتان والحبوب والفواكه (2)، وتشكل مفترقا للطرق التجارية الداخلية بين الزاب والأوراس، ونقطة عبور هامة بين القيروان وسجلماسة مما ساعد على النشاط التجاري بها (3). وكذلك كانت مدينة المسيلة قبل النصف الثاني من القرن الخامس الهجري - الحادي عشر الميلادي - منطقة زراعية لأنواع مختلفة من المنتجات كالحنطة والشعير والفواكه و البقول والقطن وتربية الحيوانات (4)، ومركزا تجاريا عامرا بالأسواق ، ونقطة التقاء الطرق الصحراوية والسهلية (5) وبموازاة ذلك كانت قلعة بني حماد في النصف الأول من القرن الخامس الهجري - الحادي عشر الميلادي - أكثر رخاء، لما كانت تزخر به من منتجات زراعية كالحنطة والفواكه الرخيصة، والصناعات النسيجية والأقمشة الصوفية

(1) حول هذه النظرة أنظر عز الدين أحمد موسى: النشاط الاقتصادي في المغرب خلال القرن السادس الهجري، ط1، دار الشروق، بيروت، 1403هـ - 1993، ص348، 351؛ عبد الحميد حاجيات، عمر الهواري شخصيته وتصوفه، مجلة الثقافة، العدد (88)، سنة (15) وزارة الثقافة والسياحة شوال ذو القعدة 1405هـ - يوليو أغسطس، ص85؛ إبراهيم القادري بوتشيش: المغرب والأندلس في عصر المرابطين، 126.

(2) عماد الدين إسماعيل: كتاب تقويم البلدان، نشر البارون ماك كوكين دوسلان، باريس، 1850، ص139.

(3) الهادي روجي إدريس: الدولة الصنهاجية، ج2، ص90.

(4) عماد الدين إسماعيل: المصدر السابق، ص139.

(5) يبدأ الطريق ساحليا من طرابلس إلى صفاقس، ثم يتجه إلى الداخل نحو القيروان ومنها يتفرع إلى ثلاثة شعب لا تتلقى إلا عند المسيلة، طريقان عبر الهضاب تل الأطلس والثالث عبر البلاد الجريدية والزاب. ومن المسيلة يتابع الطريق إلى تنس ووادي شلف، أو عبر تاهرت إلى تلمسان حتى أن قلعة بني حماد لا تتصل بالساحل إلا عن طريق المسيلة. عز الدين أحمد موسى: المرجع السابق، ص306.

والحريرية(1)، جعلتها محل إقبال التجار من العراق والحجاز ومصر والشام وبلاد المغرب(2)، خصوصا بعد خراب القيروان من طرف القبائل الهلالية عام 449هـ/1057م مما جعلها ترتقي إلى مرتبة العاصمة الثرية الأهلة بالسكان(3)، فضلا على ثروتها الحيوانية ونشاطها التجاري وأثرهما في بعث الرخاء بين أهلها(4) كما كانت تقتر متطورة اقتصاديا، ورجلان مرتبطة تجاريا ببلاد السودان عبر سلجماسة(5) فكان التجار الورجلانيون يحملون إلى غانة ونقاوة منتجات الشمال(6)، التي تصلهم بواسطة تجار قسنطينة(7) ويعودون محملين بالذهب(8) وجلود الماعز المدبوغة والعبيد(9). وهذا الشكل من المبادلات حول ورجلان إلى بيئة ثرية(10).

ومن هذه المنطلقات اتضحت قمة الثراء الاقتصادي، الذي آلت إليه هذه المدن، ودوره في تحويل الناس إلى الاهتمام بالمال، فاختلف بذلك التوازن الاجتماعي لصالح الأثرياء والتجار

(1) الحموي: معجم البلد: ج4، ص. ص 163، 164؛ مؤلف مجهول: الاستبصار ، ص58.

(2) البكري: المغرب، ص 49.

(3) نفسه: ص49؛ الهادي روجي إدريس: المرجع السابق، ج2، ص 99.

(4) أبو عبد الله محمد الشريف الإدريسي: المغرب العربي(من كتاب نزهة المشتاق في اختراق الآفاق)تحقيق حاج صادق، دار النشر الجامعي، الجزائر-بدون تاريخ، ص117.

(5) أدى استلاء الموحدين على جبل درن إلى انفصال مراكز الدخول إلى السودان عن السهول الغربية للمغرب الأقصى، فاتجه المرابطون — الملتصقون — إلى ربط سلجماسة بالبهنسا في مصر سنة 530هـ/1135م ونتيجة لهذا تحولت تجارة بلاد السودان عبر الصحراء نحو الشرق فظهرت طرق كثيرة متجهة نحو ورجلان. عز الدين أحمد موسى: المرجع السابق، ص 314.

(6) الإدريسي: وصف إفريقيا الشمالية والصحراوية، ص89.

(7) حسن بن محمد الفاسي الوزان: وصف إفريقيا، ج2، ترجمة محمد حجي ومحمد الأخطر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1983، ص136.

(8) الإدريسي: وصف إفريقيا الشمالية والصحراوية ص 89

(9) أبو الحسن علي بن موسى ابن السعيد المغربي: كتاب الجغرافيا، تحقيق وتعليق إسماعيل العربي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1982، ص 126.

(10) عبر عن هذه الصورة بدقة العالم الورجلاني التاجر أبو يعقوب يوسف بن إبراهيم (ت 570هـ/1174م) في قصيدته الحجازية قائلا: (الطويل)

جزى الله ورجلان خير ما جزى به بلدا عن طالب الخير سائر

هو جنة الدنيا وأبواب مكة ومعدن تيرغانة والدنانير

بحاز إبراهيم بكير: الدولة الرسمية (160هـ-296هـ/777م-909م) دراسة في الأوضاع الاقتصادية والحياة الفكرية، ط2، نشر جمعية التراث، القرارة 1114هـ/1993م، ص 222.

وصارت اعتبارات تقييم الأفراد وتحديد مركزهم في المجتمع بناء على درجة ثرائهم، وأضحى المال أساس الوجود(1)، وبالتالي سادت فكرة الاهتمام بالدنيا وزينتها، مما أدى إلى ظهور أفكار تدعوا إلى الزهد في الدنيا برمتها وعدم إعطاء المال أدنى اعتبار، فظهر في طبنة زهاد صلحاء نبذوا فكرة الثراء ودعوا إلى تجرد من الدنيا. ويبدو أنهم كانوا من الكثرة مما جعل ابن حوقل يصف طبنة بالبيئة العامرة بالصلحاء(2). لم تحتفظ لنا المصادر بأسمائهم باستثناء قلة قليلة أبرزهم عبد الرحمن بن زياد الله الطنبلي (ت 401هـ/1011م)(3). أما في المسيلة فقد ظهرت ملامح الزهد مع أحمد بن مخلوف المسيلي المعروف بالخياط (ت 393هـ/1003م)(4) وكذلك في قلعة بني حماد ظهر الزاهد أبو قاسم بن مالك (ت في النصف الثاني من القرن 5هـ) وتلامذته، وقد اشتهر بالتعفف والزهد في العطايا والمكانة التي كان ملوك الحماديين يحضونه بها(5). ونفس الشيء ظهرت حركة الزهد الإباضية في تقرت مع أهل الطبقة العاشرة 450هـ — 500هـ/1058م — 1107م، يمثلها أبو عبد الله محمد بن أبي بكر، الذي قدم من طرابلس ونزل بوادي ريغ — تقرت — منذ 409هـ/1018م، ووضع نظاما زهديا للعزابة من بين إلزاميته أن لا يخالط العزابة(6) أهل الدنيا، ولا يجالسوهم إلا إذا اقتضت الضرورة، ويتم ذلك عن طريق عزل العزابي عن المهتمين بالدنيا، وإدراجه في سلك المتدينين وفق ضوابط معينة، كما كان يجمع الطلبة — العزابة — يومي الاثنين والخميس يلقنهم الوعظ والتذكير بأسلوب التحذير والترغيب، تتخلله أمثلة حكيمة وحكايات زهدية(7). كما مثل الحركة الزهدية في هذه المدينة أيضا الزاهد صاحب الكرامات عبد الرحمن بن معلي من أهل الطبقة الحادية عشر

(1) من القوانين الدالة على أن المال أضحى عاملا رئيسيا في تحديد المركز الاجتماعي للفرد قول: أبو يعقوب

يوسف بن إبراهيم الورجلاني(ت 570هـ/1175م) الطويل:

فلا وجود للدنيا لمن قل ماله ولا مال إلا ما أتى به المتاجر

بحاز إبراهيم: الدولة الرسمية، ص 222.

(2) صورة الأرض، ص 85.

(3) ابن بشكوال: صلة الصلة، القسم الأول،

(4) عياض: المدارك، ج 4، ص 628.

(5) نفسه، ج 4، ص 779.

(6) العزابة: صورة من صور المراقبة لطلب العلم عند الإباضية، يخضع فيها الطالب — العزابي — إلى نظام

صارم. من مظاهره: التجرد من الدنيا وتحليق الشعر والالتزام باللباس المحدد والإطالة في قراءة القرآن في صلاة

الليل، وللعزابة ديوان يتذكرون منه. وللمزيد من الاطلاع عن نظام العزابة. أنظر أبو سعيد أحمد بن سعيد الدرجيني:

كتاب طبقات المشايخ بالمغرب، ج 1، تحقيق إبراهيم طلال، مطبعة البعث، قسنطينة، الجزائر، بدون تاريخ، ص 171

وما بعدها.

(7) نفسه، ج 2، ص. ص 167، 171.

500هـ - 550هـ/1007م - 1153م الذي كان له مسجد بنقرت يعقد فيه حلقات الذكر، ويشرف فيه على تربية الطلاب أخلاقيا(1). ولم تشذ ورجلان عن قاعدة التلازم بين الثراء والزهّد، إذ أدى ثراء أهلها إلى ميلاد حركة زهدية خلال النصف الثاني من القرن الخامس الهجري - الحادي عشر الميلادي - يمثلها الزاهد صاحب الكرامات أبو إسماعيل أيوب بن إسماعيل، الذي خصّ أحد منازلّه لإيواء الطلبة والضيوف، كما حمل أبو زكريا يحيى اليزناسي أفكارا زهدية من سجداسة إلى ورجلان واستقر بها(2) ومما يقوى فكرة ارتباط الزهد بالثراء في ورجلان، إشارة أبي العباس أحمد بن السعيد الدرجيني إلى وضعيتها الروحية المتدهورة قبل ارتباطها تجاريا ببلاد السودان (3). ولما تعرضت طبنة والمسيلة وقلعة بني حماد إلى التخريب من طرف العرب الهلالية (4) انتقل مركز النقل الاقتصادي في القرن السادس الهجري إلى بجاية وتلمسان اللتين أصبحتا بينتتين صالحتين لنشوء التصوف.

فبداية بجاية التي تحولت إلى بيئة ثرية بفضل إمكانياتها الزراعية والصناعية(5) وعلاقاتها التجارية مع المشرق واليمن والهند وأوروبا(6) والمغرب الأقصى و الصحراء(7)،

(1) الدرجيني: كتاب طبقات المشايخ بالمغرب، ج2، ص. ص457، 458.

(2) نفسه، ج2، ص. ص459، 502.

(3) نفسه، ج2، ص. ص448، 449.

(4) لما انهزم الناصر بن علناس الحمادي بموقعه سبيبة 457هـ/1164م أمام خصومه الزيريين وحلفائهم من العرب الهلالية. طارده قبيلة رياح إلى غاية عاصمته القلعة وضربت عليه الحصار، وعانت فسادا في طبنة والمسيلة، ثم لحقت بها قبائل أخرى كزغبة والأثبج وأحكموا لذلك سيطرتهم على القلعة وطبنة المسيلة، فانعدم الأمن في الطرقات المؤدية إلى هذه المدن وساعت أحوال المزارعين اللذين خضعوا لتصرفات العرب الهلالية، وأصبحوا يقتسمون معهم غلالهم فتدهورت بذلك أوضاع الدولة الحمادية، اقتصاديا واجتماعيا وثقافيا. لأن هؤلاء العرب على حد تعبير ابن خلدون "طبيعتهم إتهاب ما في أيدي الناس، وأن رزقهم فوق ظلال رماحهم، وليس لهم عندهم في أخذ أموال الناس حد ينتهون إليه، بل كلما امتدت أعينهم إلى مال أو متاع أو معون انتهبوه فإذا تم اقتدارهم على ذلك بالقلب والملك، بطلت السياسة في حفظ أموال الناس وخرب العمران". ابن خلدون: العبر، ج6، ص42 وما بعدها؛ المقدمة، ص103.

Georges marçais: la berberie musulman et l'orient au moyen age, p200.

(5) يتحدث الإدريسي وصاحب الاستبصار عن غناها بالحنطة والشعير والفواكه والثمار والصناعات المتطورة.

المغرب العربي، ص116؛ الاستبصار، ص2.

(6) نفسه، ص2.

(7) الإدريسي: المغرب العربي، ص116؛ كانت تجارة بجاية مع المغرب الأقصى والصحراء في القرن السادس الهجري - الثاني عشر الميلادي - تتم عبر ثلاث طرق رئيسية طريق بحري يمتد من نول إلى طرابلس، يوازيه

جعلت التجار البجائيين يبيعون البضائع بالأموال المقنطرة(1)، فساد الثراء في بجاية واختل فيها التوازن الاجتماعي لصالح الأغنياء والتجار، ظهرت سلوكيات وأنماط في المعاملات لا تمت إلى الشريعة بصلة، انتقلت إلى المدينة مع الوافدين (1). وهذا ما أدى إلى ظهور المتصوفة الذين جاءوا بأفكار تنزع إلى الزهد في المال والدنيا وزينتها، وتطرح سبل الوصول إلى انتزاع شواغل الدنيا وحب المال من قلب الإنسان وإخراجه من عالم حب الدنيا إلى عالم الروح. لذا كانت هذه الأفكار الصوفية التي ظهرت في أوائل القرن السادس الهجري – الثاني عشر الميلادي – ممزوجة إلى حد كبير بأفكار الزهد التي سبقتها، وفي الوقت ذاته كان روادها حريصين على أن تكون سلوكياتهم، وتصرفاتهم من الشريعة فكانت هذه الأفكار أولى نفاحات التصوف السني التي نادى بها أبو محمد عبد الحق الأشبيلي تـ581هـ/1185م وأبو عبد الله العربي (تـ في النصف الثاني من القرن 6 هـ /12م) وأبو علي الحسن المسيلي (تـ582هـ/1186م)(2).

ومما يؤكد علاقة الثراء الاقتصادي بظهور أفكار التصوف، أن شاعر قسنطينة أبا علي الحسن بن الفكون، ربط بين ظاهرة الغنى وتطور نواحي الفكر التي يعد التصوف أحد ميادينها الهامة في معرض وصفه لبجاية بقوله: (البسيط)

حيث الهوى والهواء الطلق مجتمع حيث الغنى والمنى والعيشة الرغد

فحيثما نظرت راقنت وكل نواحي الدّار للفكر للأبصار تنقُـد (3)

بل أن هذه العلاقة بين الثراء الاقتصادي والتصوف، استمرت قائمة في بجاية إلى ما بعد القرن السابع الهجري – الثالث عشر الميلادي –(4).

=طريق بري ساحلي على نفس الامتداد يمران ببجاية، وطريق ثالث يربط بين بجاية وتلمسان ويتصل بالسهول الغربية للمغرب الأقصى كفاس ومكناس ومراكش. عز الدين أحمد موسى: النشاط الاقتصادي، ص319.

(1) المغرب العربي، ص 116.

(1) كانت المدينة قبله لروم المشرق ومسيحي أوروبا ينزلون بها للمتاجرة أو لنقل المسافرين الغبريني: عنوان الدراية، ص80؛ وعن أهل النمة في بجاية. أنظر الهادي روجي إدريس: الدولة الصنهاجية، ج2، ص 375.

(2) الغبريني: المصدر السابق، ص 66 وما بعدها.

(3) نفسه، ص 280.

(4) يذكر شهاب الدين أحمد بن يحيى العمري أن بجاية كانت ثرية في أواسط القرن الثامن الهجري – الرابع عشر الميلادي –، بحيث تشكل ندًا لتونس في الموجودات والأحوال، أمّا الوزان فيؤكد استمرار ثراءها في القرن العاشر الهجري – السادس عشر الميلادي – فيقول: أن البجائيين كانوا على درجة عالية من الثراء قنسوا الأموال ومالوا

ونفس الكلام يمكن أن يقال على تلمسان التي تحولت في القرن السادس الهجري — الثاني عشر الميلادي — إلى بيئة ثرية، لما تتوفر عليه من إمكانيات زراعية متمثلة في زراعة الحبوب، وتربية الخيول(1) والمواشي، التي كانت تنتج السمن والزبدة(2). فضلا على صناعتها المتطورة والمتنوعة، كصناعة الألبسة ومستلزمات امتطاء الخيول من سروج وألجمة(3). ناهيك عن علاقاتها التجارية مع الأندلس والمغرب وبلاد السودان، حيث أشار الإدريسي إلى كثافة المراكب الأندلسية التي كانت تصل تلمسان(4)، فضلا على صادراتها من الألبسة والسروج والألجمة نحو فاس ومكناس ومراكش(5). وما يستورد من هذه المدن المغربية يقوم التجار التلمسانيون بتوزيعه على المناطق الشرقية من المغرب الأوسط. لكن التجارة الأكثر ربحا هي التي كانت مع بلاد السودان فكان التلمسانيون يصدرون إليها منتوجاتهم الزراعية والصناعية كالحبوب والخيول والألبسة(6)، ويركزون على الملح كتجارة مربحة وبضاعة مطلوبة في بلاد السودان، فكان التاجر التلمساني يبيع الملح وزنا بوزن الذهب، أو وزنا بوزنيتين(7) و إلى جانب الذهب، كانوا يستوردون الجلود والعاج والعبيد(8). وهذا النشاط الزراعي والصناعي والتجاري،

=إلى البذخ والترف. إفريقية والأندلس أواسط القرن الثامن(مأخوذة من كتاب مسالك الأبصار في الممالك والأمصار، تحقيق حسن حسني عبد الوهاب، مطبعة النهضة، تونس، بدون تاريخ، ص9؛ وصف إفريقيا، ج1، ص51؛ وهذا الثراء قابله انتشار للتصوف مثله في القرن الثامن الهجري — الرابع عشر الميلادي — أحمد بن إدريس (ت 760هـ/1359م) وأصحابه وفي القرن التاسع للهجرة — الخامس عشر الميلادي —، مثله تلامذته الذين وصفهم الثعالبي سنة 802هـ/1401م لدى دخوله بجاية — للمرة الثانية — بأنهم كثيرون، وورعون، لا يخالطون السلطة. ابن فرحون: الديباج المذهب. ص. ص81، 82؛ كتاب الجامع، ص97؛ شهاب الدين أحمد بن حجر العسقلاني: الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة، ج5، تحقيق محمد سيد جاد عبد الحق، دار الكتب الحديثة القاهرة، 1385هـ/1966م، ص131

(1) تعرف هذه الثياب باسم الأشكري، والخيول بالجبارية. أبو الفضائل محمد بن علي بن نظيف الحموي: التاريخ المنصوري (عن تلخيص الكشف والبيان في حوادث الزمان)، تحقيق أبو العبد دودو، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1990، ص85.

(2) الإدريسي: وصف لإفريقيا الشمالية والصحراوية، ص. ص55، 57.

(3) ابن سعيد: كتاب الجغرافيا، ص140.

(4) وصف إفريقيا الشمالية والصحراوية، ص57.

(5) ابن السعيد: المصدر السابق، ص140.

(6) ابن نظيف: التاريخ المنصوري، ص85.

(7) هي تجارة كان يمارسها التجار المغاربة بكثرة. أبو حامد عبد الرحيم الغرناطي: تحفة الألباب ونخبة الإعجاب، تحقيق إسماعيل العربي، ط1، منشورات دار الآفاق الجديدة، المغرب 1413هـ/1993م، ص39.

(8) نفسه، ص. ص40، 41؛ ابن نظيف: المصدر السابق، ص85؛ المقرئ: المصدر السابق، ج5، ص205.

جعل تلمسان ترتقي في القرن السادس الهجري - الثاني عشر الميلادي - إلى مرتبة المدينة الثرية، التي أصبح المال فيها عنصرا أساسيا، يحدد به الفرد مكانته الاجتماعية، فارتقى التجار المتحكمون في تجارة بلاد السودان، وأغنياء المدينة صدارة التركيبة الاجتماعية. مما أدى إلى ظهور أفكار التصوف الداعية إلى الزهد في المال والدنيا برمتها وتحديد مفهوم جديد للمكانة الاجتماعية التي تقوم على أساس الصلاح والتقوى مثلها نخبه جمعوا بين الزهد والتصوف، ويعكسون في العموم النفحات الأولى للتصوف السني، نذكر منهم: يوسف بن علي بن جعفر التلمساني(1)، وأبا الحسن بن أبي القنون (ت-557هـ/1162م) وأبا موسى عيسى بن حامد الأوربي، ويعقوب بن حمود التلمساني(2) وهذا لا يعني أن عامل الثراء الاقتصادي كان لوحده كافيا لبلورة الأفكار الصوفية السنية، بل أن إطلاع هؤلاء الصوفية على مصنفات الصوفية ورحلاتهم للاستزادة من العلم والاحتكاك بكبار الصوفية في الأندلس والمشرق، كلها عوامل تكاثفت وأدت إلى نشأة التصوف وبلورة أفكاره.

ب - الضائقة الاقتصادية وأثرها في ظهور التصوف وتعدد اتجاهاته:

لقد شكلت المرحلة الأخيرة من حكم الدولتين الحمادية (500هـ - 547هـ/1106م - 1152م) والمرابطية (500هـ - 539هـ/1106م - 1144م) في القرن السادس الهجري - الثاني عشر الميلادي - وضعا اقتصاديا واجتماعيا، كان بمثابة مناخ سمح بظهور التصوف وتعدد اتجاهاته. إذ أدت المبالغة في الإسراف والبذخ في عهد الأمير يحيى بن العزيز(515هـ - 547هـ/1121م - 1152م) إلى تدهور أوضاع دولته(3) فاتجه إلى فرض الضرائب والإتاوة، والإكثار من الوظائف على الرعية(4). وكذلك الشأن في دولة المرابطين بتلمسان، حيث فرض

(1) يحيى بن خلدون: بغية الرواد، ج1، ص114.

(2) نفسه، ج1، ص. ص100، 101.

(3) ابن خلدون: العبر، ج6، ص362 وكذلك، ج5، ص431.

(4) استخلصنا هذه السياسة الاقتصادية من نظرة ابن خلدون إلى أسلوب الحكم في أواخر عمر الدول، حيث يقول وكأنه يستقرئ علاقة بذخ الحماديين وترفعهم بمسألة فرض الضرائب والمكوس والوظائف فيقول: "إن الدولة إذا استمرت واتصلت وتعاقب ملوكها واحدا بعد واحد، والتصقوا بالكيس وذهب شر البداوة والسذاجة وخلقها من الأعضاء والتجافى، وجاء الملك العضوض والحضارة الداعية إلى الكيس وتخلق أهل الدول حينئذ بخلق التحذلق وتكثرت عوائدهم وحوائجهم بسبب ما اتغمسوا فيه من التعمير والترفع، فيكثرون الوظائف والوزائع حينئذ على الرعايا، والأكررة على الفلاحين وسقط أهل المغارم، ويزيدون في كل وظيفة ووزيرة مقدارا عظيما، لتكثر لهم الجباية" المقدمة، ص180.

ولاتها الضرائب والمكوس والإتاوة، واستحدثوا المغارم(1) حيث بلغت الأزمة ذروتها في عهد الأمير تميم بن تاشفين، الذي حكم الناحية الغربية من المغرب الأوسط من (504هـ - 1111م/ 511هـ - 1117م)(2)، مما أثقل كاهل الرعية في الدولتين. ناهيك عن الثراء الذي مس المدينتين - سبق الحديث عنه - لم يشمل كل طبقات المجتمع إذ لم تستفد منه سوى طبقة التجار والأعيان والأغنياء والطبقة الحاكمة ممثلة في الأسرتين الحاكمتين والولاة وقادة الجيش والفقهاء وكتاب الدواوين. بينما سائر الطبقات الأخرى من الفقراء والمعوزين والمتسولين والحرفيين والصناع والمزارعين الصغار والعبيد والخدم كانوا يعيشون الفقر(3). وكرد فعل على هذه الأوضاع ظهرت أولى ملامح التصوف تمجد الفقر وتعتبره الخطوة الأولى للولوج إلى باب التصوف، فصار الفقر شرطاً أساسياً وعلامة إخلاص على تجرد من الدنيا وزينتها(4). ومن رواد هذه النظرة الصوفية التي ظهرت أوائل القرن السادس الهجري - الثاني عشر الميلادي - نذكر عبد السلام التونسي (تـ 512هـ/ 1217م) وأبا زكريا بن يوغان (تـ 537هـ/ 1142م) وأمنة بنت يغروسن عاشت في القرن الخامس وأوائل القرن السادس الهجريين(5) وطالما أن شرط الفقر حالة اجتماعية تعيشها فئات الطبقة الدنيا في المجتمع، فقد كان دافعا لكثير من الفقراء إلى الدخول في التصوف، والدليل على ذلك أن الصوفية أنفسهم كانوا يسمون بالفقراء(6) وفي رواية أخرى أن عبد السلام التونسي كان يقول: عن نفسه في تلمسان "أنا فقير وما زدت شيئا" - أي على التصوف - وكان الفقر في حد ذاته مرحلة من مراحل التصوف لما يعكسه من مظاهر الشهوات المكبوحة والتي لا يستطيع صاحبها تحقيقها تحت طائلة الفقر.

وفي الوقت نفسه شكل الفقر الاجتماعي والتفاوت الطبقي، دافعا لظهور اتجاهات صوفية عديدة منها اتجاه اتخذ من الدعوة إلى الصدقة إطار لنشاطه الصوفي، بينما ركزت اتجاهات

(1) عبد الواحد المراكشي: المعجب، ص. 177، 186.

(2) الظاهر أن الأمير تميم كان مترقا فاشلا في إدارة الحكم، لذا اضطر علي بن يوسف إلى صرفه عن الحكم أكثر من مرة عن حكم تلمسان سنة 511هـ/ 1118م وعن إشبيلية سنة 517هـ/ 1123م وعن حكم فاس سنة 523هـ/ 1150م. ابن عذاري: البيان، ج4، تحقيق إحسان عباس، ص. 55، 67، 83.

(3) اعتمدنا في إبراز هذا التصنيف الاجتماعي لفئات المجتمع في المغرب الأوسط خلال العصر الوسيط على ما كتبه الدكتور فيلالي عبد العزيز: تلمسان في العهد الزياني، ج14، ص 203 وما بعدها.

(4) الغبريني: عنوان الدراية، ص64.

(5) ابن الزياني: التشوف، ص. 88، 90، 101.

(6) الغبريني: المصدر السابق، ص121.

أخرى على الترغيب والترهيب والوعظ والتذكير لترقيق واستمالة قلوب أهل الدنيا لإدماجهم في طريق التصوف وهذه الاتجاهات سيأتي ذكرها في فصل التيارات الصوفية لاحقاً.

ج - الآفات الاجتماعية:

كانت الآفات الاجتماعية المتمثلة في تعاطي الخمر والزنى والدعارة والقمار والسرقة والميوعة والمساحقة والإجهاض والغش قليلة الحدوث، شاذة الظواهر، في المغرب الأوسط قبل القرن السادس الهجري - الثاني عشر الميلادي - عصر الدولتين الحمادية والمرابطية (1).

بيد أن دخول هاتين الدولتين دائرة الترف في أوائل القرن السادس الهجري - الثاني عشر الميلادي - أدى إلى ظهور هذه الآفات بشكل بارز في بجاية وتلمسان (2) لأن أهل المدن كما يقول عبد الرحمن بن خلدون: " أبصر بطرق الفسق ومذاهبه والمهاجرة بدواعيه حتى بين الأقارب والأرحام والمحارم " (3).

ففي بجاية الحمادية ساد أوائل القرن السادس الهجري - الثاني عشر الميلادي - ترف في الحياة الاجتماعية، فكان ملك الحماديين العزيز بن منصور (498هـ - 515/1105م - 1121م) وابنه يحيى (515هـ - 547هـ/1121م - 1152م) مهتمين ببناء القصور والمنترهات (4)، منشغلين باللهو والصيد والولع بالنساء (1)، وعلى مستوى العامة كان رجال

(1) من بين هذه الظواهر الشاذة ذلك التفسخ الأخلاقي في وسط عمال صيد المرجان بمرسى الخرز - القالة - إذ كانوا يستعاطون الخمر - نبيذ العسل - و يأتون الزنا بل ولكثرة انتشار الخلاعة بينهم تحولت لدى بعضهم مصدراً للكسب والاسترزاق. ابن حوقل صورة الأرض ص 77 . كما ينقل عن الإدريسي حديثه عن مبالغة قبائل كتامة بجبال القل في إكرام الضيف لدرجة السماح له بممارسة اللواط مع أبنائها ووصف إفريقيا الشمالية الصحراوية ص، 70، 71

(2) يستقي ابن خلدون علاقة ظهور الترف والبذخ بقوة وضعف الدول فيقول: فاعلم أن الدولة في أولها تكون بدوية... فيكون خلق الرفق بالرعايا والغنى في النفقات والتعفف عن الأموال ، فتتجافى عن الإمعان في الجباية. والتحفى والكسب في جمع الأموال، وحسبان العمال، ولا داعية حينئذ إلى الإسراف في النفقة، فلا تحتاج الدولة إلى كثرة المال، ثم لا يحصل الإستلاء ويعظم، ويستفحل الملك، فيدعوا إلى الترف ويكثر الإنفاق بسببه، فتعظم نفقات السلطان وأهل الدولة على العموم، بل يتعدى ذلك إلى أهل مصر ، ويدعوا ذلك إلى زيادة في إعطيات الجند وأرزاق أهل الدولة ثم يعظم الترف فيكثر الإسراف في النفقات وينتشر ذلك في الرعية، لأن الناس على الدين ملوكها وعواندها... المقدمة، ص 192.

(3) نفسه، ص 85.

(4) حول اهتمام الحماديين ببناء القصور والمنترهات منذ عهد الناصر بن علناس 454هـ/1046م - 481هـ/1089م. انظر ابن خلدون: العبر ، ج6، ص357 وما بعدها؛ أبو راس الناصري: عجائب الأسفار، ص. 69، 70.

يختلطون مع النساء في الأماكن العامة ويقلدنهن في بعض أزيائهن كارتداء الجلابيب المعروفة بالفتوحيات، والمبالغة بالتجميل في سائر اللباس كاحتذاء النعال ذات السيور المذهبة، والتعمم بعمامات الجاهلية(2)، أما الخمر فكانت تباع علنا في باب البحر(3) (أهم الأبواب الرئيسية للمدينة وأكثرها ازدحاما بالعامة)(4) وقد ساعد المترفين على ارتكاب المعاصي كالزنى مع الإماء والجواري. كون المدينة كانت تشتمل على أكبر سوق للنخاسة في المغرب الإسلامي(5)، فهي ملتقى العابرين من المسلمين(6)، وأهل الذمة والأجانب — الروم —(7) وكذلك في قلعة بني حماد — المدينة الثانية بعد بجاية التي كانت تعج بالأجانب من اليهود والنصارى وما لهذه الشرائع من تأثير على أخلاق المجتمع الحمادي(8)، الذي صارت آدابه وسلوكاته أوائل القرن السادس الهجري — الثاني عشر الميلادي — بعيدة عن الدين الإسلامي. لخصر لنا أبو الفضل النحوي(ت513هـ/1118م) ذلك في قوله: البسيط

أصبحتُ فيمن له دين بلا أدب ومن له أدب عارٍ من الدين
أصبحتُ فيهم وحيد الشكل منفرداً كبيت حسان في ديوان سحنون(8)

- (1) ابن خلدون: العبر، ج6، ص362؛ زين الدين عمر بن الوردى: تنمية المختصر في أخبار البشير، ج2، تحقيق أحمد رفعت البدرأوي، ط1، دار المعرفة، بيروت، 1389هـ/1970م، ص80.
- (2) البديق: أخبار المهدي، ص33؛ ابن خلدون: العبر، ج6، ص367.
- (3) البديق: المصدر السابق، ص31 وما بعدها؛ بشير صاحب الاستبصار إلى جيجل كقاعدة خلفية تزود أسواق بجاية بالرّب — الخمر — مؤلف مجهول: الاستبصار، ص17.
- (4) الغبريني: عنوان الدراية، ص152.
- (5) نفسه، ص76.
- (6) نفسه، ص80؛ يعود التأثير الأوربي في الدولة الحمادية إلى ارتباط بجاية تجاريا ببلاد الروم في الشرق وبدول أوروبا الضفة الجنوبية من البحر المتوسط. مؤلف مجهول: الاستبصار، ص20؛ أندري نوشي وآخرون: الجزائر بين الماضي والحاضر، ترجمة اسطنبولي رابع ومنصف عاشور، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1984، ص. ص106، 107.
- (7) عن توافد الأندلسيين إلى مملكة الحماديين وعاصمتهم بجاية. أنظر البكري: المغرب، ص192؛ ابن الأثير: الكامل، ج6، ص292؛ ابن خلدون: العبر، ج6، ص383.
- (8) يذكر Goutiere (E.F) أن الأمراء الحماديين استقبلوا في فترة متوافقة مع إنشاء القلعة سنة 395هـ/1004م جالية كبيرة من المسيحيين جاؤوا لتعمير القلعة والاستقرار فيها.
- (8) ابن الزيات: التشوف، ص74؛ ابن القاضي: جذوة الاقتباس، ص346.

Le passé de l'Afrique du nord, les siècles obscure, Paris, pp 352.

وفي تلمسان المرابطية انعكس تدهور أوضاع الدولة على المجتمع التلمساني منذ أوائل القرن السادس الهجري - الثاني عشر الميلادي -، إذ كانت النساء المرابطيات تستعن في تحقيق أغراضهن المختلفة بالأشرار وقطاع الطرق وعاقري الخمر(1)، وكانت الحفلات والأعراس تخرج عن إطارها الشرعي(2)، وأهل الدعارة يعيشون في الأرض فسادا(3)، فضلا على دور الأجانب خاصة فئة اليهود في الترويج للبغاء وبيع الخمر(4).

ناهيك عن وجود سوق للنخاسة إذ كانت الجارية والأمة تشتري ويبيت معها صاحبها ليلة ذلك اليوم، دون أن يوقفها للإستبراء(5)، وقد لجأ ميسوروا الحال الذين يملكون إلى إسقاط الأجنة وهي محرمة شرعا(6). كما ظهرت آفة زنا المحارم عند بعض من أصحاب التفنن في الشهوات البطن والفرج(7)، وما لهذا من انعكاس على اختلاط الأنساب وفساد النوع على حد تعبير عبد الرحمن بن خلدون(8)، إضافة إلى حضور آفة الاغتصاب - الغصب بلغة الفقه - التي كانت تتعرض لها الأمة والحرّة على حد سواء(9).

وهذه الآفات التي تخللت المجتمعين الحمادي والمرابطي كان لها صدى أخلاقيا وتأثيرا اجتماعيا عميقا، مس مبادئ العقيدة الإسلامية والسلوك العام(10)، وعكس اشتطاط الناس. خاصة من جانب ميسوري الحال في السعي لإشباع شهوات البطن والفرج، وسائر الغرائز وهي ملذات دنيوية. وهذا ما أدى إلى ظهور التصوف كنفقيض يسعى إلى العفة والزهد في شهوات النفس والبطن، والارتقاء بالإنسان من الخطايا والمعاصي إلى الأخلاق الفاضلة. ثم إن عجز جهاز الحسبة(11) والقضاء والفقهاء في الدولتين الحمادية والمرابطية في محاربة هذه الآفات

(1) عبد الواحد المراكشي: المعجب، ص 177.

(2) البيهقي: أخبار المهدي، ص 39.

(3) ابن الزيات: التشوف، ص 89.

(4) نفسه، ص 129.

(5) عبد العزيز فيلالي: تلمسان، ج 1، ص 228.

(6) نفسه، ج 1، ص 228.

(7) نفسه، ج 1، ص 228.

(8) المقدمة، ص 119.

(9) عبد العزيز الفيلاي: تلمسان، ج 1، ص 228..

(10) نفسه، ج 1، ص 227.

(11) الحسبة واسطة بين خطة القضاء وخطة الشرطة، تجمع بين النظر الشرعي الديني والجزر السياسي السلطاني، يقوم فيها المحتسب وأعوانه بحماية المجتمع من الظواهر السلبية، ومكافحة الآفات الاجتماعية، حسب ما تنص عليه=

الاجتماعية(1) جعل عامة الناس المتدينين، يتطلعون إلى قوى تقودهم لتطهير وسطهم الاجتماعي من هذه الآفات . مما أدى إلى ظهور شريحة المتصوفة التي حملت على عاتقها مسؤولية مكافحة هذه الآفات والحد منها(2).

ومما يؤكد أيضا أن التصوف جاء كرد فعل على الآفات الاجتماعية ، كونه ظهر وتطور في نفس المدن التي تتواجد بها هذه الآفات. وحسبنا أن مظاهر المنكرات وتعاطي الخمر وشيوع السرقات والتجني على الآخرين(3) ، كانت سائدة في بجاية وتلمسان عهد الموحدين(4) وإلى جانبها التصوف مما يؤكد التلازم بين انتشار الآفات الاجتماعية وظهور التصوف(5).

=الشريعة الإسلامية، وتتحصر مهام المحتسب وصلاحياته في المراقبة والنهي عن المنكر والأمر بالمعروف في أسواق التجار، والصناعات والطرق والنساء والمختنون، والحمامات والآداب العامة، والصلاة والأخلاق وفي التربية والتعليم. فيلالي: المصدر السابق، ج1، ص. ص224، 225.

(1) عن انغماس فقهاء الدواوين الحمادية والمرابطية في جو الترف والاهتمام بزخرف الدنيا وزينتها. أنظر ابن خلدون: العبر، ج6، ص 363؛ ابن عذاري: البيان، ج4، تحقيق إحسان عباس، ص46.

(2) ابن الزيات: التثوف، ص 89.

(3) الغبريني: عنوان الدراية، ص 152.

(4) رغم أن الموحدين أولوا عناية خاصة في محاربة الآفات الاجتماعية من خلال الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وفرضوا رقابة على ولاية الإقليم خوف المفسدة لكنهم لم يتمكنوا من الحد منها. عبد الملك بن صاحب الصلاة: تاريخ المن بالإنمامة على المستضعفين بأن جعلهم الله أئمة وجعلهم الوارثين، تحقيق عبد الهادي التازي، ط1، دار الأندلس للنشر، بيروت 1383هـ/1964م، ص174؛ ابن عذاري: البيان(قسم الموحدين) تحقيق إبراهيم الكتاني، ص 68؛ وعن دعوة الموحدين إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أنظر

Gold Ziher : mohamed ben tumart et la théologie de l'islam , traduit de l'allemand par Gauré fray demam beynes, imprimerie orientale, pierre fantana, Alger, 1903, p96.

عبد المجيد النجار : المهدي بن تومرت، ص276، وما بعدها.

(5) ظل التلازم قائما بين الآفات الاجتماعية والتصوف إلى ما بعد القرن السابع الهجري – الثالث عشر الميلادي – والدليل على ذلك بجاية التي كان أهلها يميلون إلى الرقص والموسيقى شهدت حركة الصوفية في القرن الثامن الهجري –14م – تزعمها كل من أحمد بن إدريس البجائي –(ت760هـ/1372م) وعبد الرحمن بن أحمد الوغليسي –(ت730هـ/1342م). ؛ ابن فرحون: الديباج المذهب، ص81؛ التتبيكي: نيل الابتهاج، ص167؛ الوزان: وصف لإفريقيا، ج2، ص51. لقد ظهر بتلمسان خلال عهد الزيانيين أي بعد القرن السابع الهجري-13م- آفات اجتماعية متمثلة في الزنا وشرب الخمر والإجهاض والاعتصاب والمساخرة، قابلتها حركة صوفية عن هاتين الظاهرتين. انظر عبد العزيز فيلالي: تلمسان، ج1، ص 227، وكذلك ج2، ص 386 وما بعدها.

الباب الثاني:

التيارات الصوفية في المغرب الأوسط خلال القرنين السادس والسابع
الهجريين 12 – 13 الميلاديين

الفصل الأول:

التيارات الصوفية السنية والسنية الفلسفية

1 – تيار التصوف السني

- أ – اتجاه الوعظ والتذكير
- ب – اتجاه الترهيب والتخويف
- ج – اتجاه المجاهدة النفسية
- د – اتجاه التصوف التلقائي
- هـ – اتجاه الخلوة والإنقطاع

2 – تيار التصوف السني

- أ – الغزاليون
- ب – المدينيون
- ج – المجاريون
- د – الشاذليون
- هـ – الإتجاد الباطني

التيارات الصوفية في المغرب الأوسط خلال القرنين السادس و السابع

(الهجريين (12 – 13 الميلاديين)

ازدانت الحياة الثقافية و الفكرية في المغرب الأوسط خلال القرنين السادس و السابع الهجريين – الثاني عشر و الثالث عشر الميلاديين – بتيارات صوفية، منها ما هو نابع من السلوكات اليومية للمتصوفة كل حسب زهده و قناعته في التصوف، و منها ما هو عبارة عن تيارات فكرية صوفية استقت أفكارها من نظريات صوفية فلسفية مشرقية و أندلسية. و هذه التيارات تنقسم إلى ثلاثة أنواع: تيار التصوف السني، و تيار التصوف السني الفلسفي و تيار التصوف الفلسفي. و كل تيار يضم عددا من الإتجاهات نبرزها كالتالي:

التيارات الصوفية السنية و السنية الفلسفية:

1 – تيار التصوف السني:

تميز هذا التيار بالالتزامه بالقرآن و السنة و أخلاق السلف الصالح، والابتعاد عن الخوض في القضايا الفلسفية كالحلول و الاتحاد و الوحدة والإشراق (1) و يصنف إلى خمسة إتجاهات هي:

أ – اتجاه الوعظ و التذكير:

يمثله مجموعة من الزهاد تشبثوا بالسنة (2)، و اعتمدوا الوعظ و التذكير طريقة إلى الزهد في الدنيا، و الدعوة إلى حب الله و التفكير في يوم الآخرة (3)، و التشدد على أهل البدع، ولهم مشاركات في فنون عديدة كالحديث و العقه و القراءات و اللغة و الآداب (4). تزعم هذا الاتجاه في بجاية أبو محمد عبد الحق الإشبيلي (ت 581هـ/1185م)، الذي أقام فيها واحدا و ثلاثين سنة (5) خطيبا و إماما و مدرسا بجامعها الأعظم (6)، و زاهدا متقشفا يقسم ليله ثلثا للقراءة

(1) إبراهيم القادري: المغرب و الأندلس في عصر المرابطين. ص 130.

(2) عن تشبث رواد هذا الاتجاه بالسنة، أنظر ابن الزبير: صلة الصلة، ص 6؛ الحنيلي: شذرات الذهب، ج 4، ص 271؛ السيوطي: طبقات الحفاظ، ص 480.

(3) ابن الزبير: المصدر السابق، ص 7؛ الغبريني: عنوان الزاوية، ص ص 97، 98.

(4) ابن الزبير: المصدر السابق، ص 6؛ الغبريني: المصدر السابق، ص 94، أحمد بابا التتبيكتي: كفاية المحتاج لمعرفة من ليس في الديباج، مخطوط المكتبة الوطنية، الجزائر، رقم 1738، ص 44.

(5) أقام أبو محمد عبد الحق الإشبيلي واحد و ثلاثين سنة في بجاية أي من 550هـ/1155م إلى 581هـ/1185م.

ابن الزبير: المصدر السابق، ص 6؛ الغبريني: المصدر السابق، ص 73؛ المقرئ: نفخ النضيب، ج 4، ص 315.

(6) الغبريني: المصدر السابق، ص 73.

و ثلثا للعبادة و ثلثا للنوم(1). فضلا على عدم مهاندته لأهل البدع والخرافات من المشعوذين حيث يقول في هذا السياق (البسيط)

لا يخذعك عن دين الهدى نفرٌ لم يرزقوا في التماس الحق تأييدا
غمى القلوب عروا عن كل معرفة لـكنهم كفروا بالله تقليدا(2)

فضلا عن تصنيفه للعديد من المؤلفات في الوعظ و التذكير سبقت الإشارة إليها ككتاب " العاقبة في ذكر الموت" و كتاب " الصلاة و التهجد" وكتاب "الزهد"، و مجموع يضم أشعارا زهدية(3) تناول في مجملها الدعوة إلى الزهد في الدنيا كقوله (الوافر):

دع الدنيا لطالبها و جاف بنفسك عن مزاحمة القوافي
و خذ منها كفاف من خلال فإنك لا تلام عن كفاف(4)

و في التذكير بالموت يقول: (السريع):

يا آمن الساحرة لا يذعرُ بين يديك الفزع الأكبرُ
و المرء منصوب له حتفٌ لو أنه بن عمه يبصرُ
و هذه النفس لها حاجةٌ و العمر في تحصيلها يقصرُ
و كلما تزجرُ عن مطلب كانت به أهيماً إذ تزجرُ
و ربما ألفت معاذيرها لو أنها يا ويحها تعذرُ(5)

و من بين الذين أخذوا عنه في بجاية خلال النصف الثاني من القرن السادس الهجري — الثاني عشر الميلادي — و تأثروا بأرائه مروان بن عمار بن يحيى البجائي (تـ 610هـ/ 1213م)(6)، و أبو يوسف بن محمد البلوى المالقي (تـ أواخر القرن 6 هـ)(7)، و أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن التيجيبي (تـ 540هـ — 610هـ/ 1145م — 1214م) الذي دخل تلمسان

(1) الغبريني: عنوان الدراية، ص 73.

(2) ابن الأبار: التكملة، ج2، ص 699 ؛ التبتكي: نيل الابتهاج، ص 163.

(3) ابن مخلوف: شجرة النور الزكية، ص 156.

(4) ابن الزبير: صلة الصلة، ص 6.

(5) نفسه، ص 7.

(6) أخذ مروان بن عمار عن عبد الحق الإشبيلي في بجاية، ثم رحل إلى الأندلس. ابن الأبار: التكملة، ج 2، ص 678.

(7) أبو يوسف بن محمد البلوى زاهد من أهل مالقه، دخل بجاية سنة 560هـ / 1165م في طريقه إلى الحج، وأقام بها أشهرا، أخذ خلالها عن عبد الحق الإشبيلي ثم رحل. ابن الزبير: المصدر السابق، ص 217.

سنة (574هـ/1179م)(1)، و استقر فيها مؤلفا لمجموعة من المصنفات في الوعظ، منها كتاب المواعظ و الرقائق(2). وقد أشار تلميذه ابن الأبار (ت 659هـ/1261م) إلى نجاح دعواته ومواعظه، التي جعلت من تلمسان قبلة للمريدين الوافدين من كل فج و صوب(3).
و نظرا لبساطة أفكار هذا التيار ظل مستشريا في بجاية إلى غاية نهاية القرن السابع الهجري - الثالث عشر الميلادي -، حيث أشار أبو العباس أحمد بن أحمد الغبريني (ت 704هـ/1306م) أواخر القرن 7هـ/13م إلى رواج كتابه "العاقبة"، و كثرة تداوله بيت البجائيين(4).
لذا قلد كثير من زهاد القرن السابع الهجري / 13م أبا محمد عبد الحق الإشبيلي في مواضيع الوعظ و التذكير. وأبرز نموذج الشاعر الأديب أبو عبد الله محمد بن الحسين القلعي (ت 673هـ/1275م)، الذي اشتهر إلى جانب زهده في الدنيا بسخاء النعم(5)، و من أقواله في التخلي عن الدنيا: (البسيط).

تنافس الناس عن الدنيا و قد علموا أن المقام بها كالملح بالبصر(6)
و في التفكير في يوم الآخر يقول : (البسيط)

و أعمل لأخرى و لا تبخل بمكرمة فكل شيء على حد إلى قدر
و خل عن زمن تخشى عواقبه إن الزمان إذا فكرت ذو عبر
و كل حي و إن طالت سلامته يغتاله الموت بين الورد و الصدر(7)

و استطاع بدوره أن يجمع من حوله المريدين و الأصحاب، أشار الغبريني إلى كثرتهم(8).

(1) ولد أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن التيجيبي في لقنت الصغرى، و أخذ القراءات بمرسية، ثم رحل إلى المشرق و أخذ العلم فيها عن أزيد من مئة و ثلاثين عالما، أبرزهم أبو الطاهر السلفي، عاد إلى بجاية و أجاز فيها تلميذه ابن الأبار، و أخذ عن عبد الحق الإشبيلي. ثم دخل تلمسان سنة (565هـ/1169م) و أخذ فيها عن أبي عبد الله بن الفرس و أبي معيط، نبغ أكثر في الحديث و المواعظ و الرقائق و توفي بتلمسان. المقرئ: نفح الطيب، ج 1، ص 161؛ ابن مخلوف: المصدر السابق، ص 173.

(2) ابن الأبار: التكملة، ج 2، ص 579.

(3) نفسه، ج 2، ص 579؛ ابن مخلوف: المصدر السابق، ص 173.

(4) عنوان الدراية، ص 74.

(5) درس أبو عبد الله محمد بن الحسين القلعي في مدينة الجزائر ثم استوطن بجاية. الغبريني: عنوان الدراية، ص 94.

(6) نفسه، ص 98.

(7) نفسه، ص 97.

(8) نفسه، ص 94.

و في تلمسان، أعطى الزاهد أبو زيد عبد الرحمن الفازاري (ت 627هـ/1130م)(1) جرعة قوية لهذا التيار، إذ استطاع أن يجذب بأشعاره الزهدية، و انتقاداته اللاذعة لأهل البدع أنظار المريدين فتبعوه(2) فضلا على جهود زهاد آخرين في إثراء هذا الاتجاه مثل أبي طاهر إسماعيل التونسي (ت 608هـ/1211م)(3)، وأبي الحسن بن النجارية(ت بعد 681هـ/1283م)(4).

ب - اتجاه الترهيب و التخويف:

تبنى صوفيته هذا الاتجاه أسلوب المجاهدات و الانقطاع الدوري و الزهد في الدنيا(5) مع الإطلاع على النظريات الصوفية و السنية الفلسفية(6)، و الإلمام بالعلوم العقلية(7) و اللسانية(8) إلا أنهم إعتدوا منهاجا متشددا يعتمد الترهيب و التخويف في الدعوة إلى ترك الدنيا، و الاهتمام بالآخرة، و عَمَمُوا هذا المنهج المتشدد في مخاطبة العامة(9) و فرضوا نظاما صارما على الطلبة المرتادين مجالسهم بالجامع الأعظم في بجاية(10) و أدوا دورا سياسيا واجتماعيا ناصعا إزاء الأزمات التي حاقت بالمجتمع البجائي و التلمساني خلال القرنين السادس و السابع الهجريين — 13/12 الميلاديين — سيأتي ذكره لاحقا — (11). تصدر هذا الاتجاه في بجاية أثناء النصف الأول من القرن السادس وفترة العقد الأول من القرن السابع الهجريين، الصوفي أبو زكريا يحيى

(1) قرطبي النشأة ساح في بلاد المغرب و الأندلس و استقر زمنا في تلمسان، له مشاركات في فنون عديدة كالآدب و الفقه و علم الكلام، رحل إلى مراكش و توفي بها. التبتكي: نيل الإبتهاج، ص 163.

(2) نفسه، ص 163.

(3) رحل من تونس إلى مراكش، ثم دخل تلمسان، و أعرض عن الدنيا، و انتصب للتدريس، و مجالسه من المجالس المشهورة. ابن الزيات: التشوف، ص 419.

(4) يحيى بن خلدون: بغية الرواد، ج 1، ص 118.

(5) الغبريني: المصدر السابق، ص 136، 169، 180.

(6) نفسه، ص 135.

(7) ألف صوفية هذا الاتجاه في التفسير و الحديث و الفقه و الأصول و الرقائق و كافة العلوم الدينية. الغبريني: المصدر السابق، ص 136، 179، 217، 265.

(8) من النماذج التي تعكس إلمام صوفية هذا الاتجاه بالعلوم اللسانية (الشعر — اللغة — الخطابة — الأدب). أنظر يحيى بن خلدون: المصدر السابق، ج 1، ص 102.

(9) الغبريني: المصدر السابق، ص 136، 169.

(10) من مظاهر هذا النظام الصارم التشدد في منح الإجازة العلمية و المواظبة و المحافظة على ميعاد الدروس في موعدها. الغبريني: المصدر السابق، ص 136، 137، 265.

(11) عن هذا الدور انظر. الغبريني: المصدر السابق، ص 216: يحيى بن خلدون: المصدر السابق، ج 1، ص 102.

الزواوي الحسني (ت 611هـ/1215م) (1). الذي جزم الغبريني بخصوصه بأنه لم يكن في بجاية أوائل القرن السابع الهجري/13م من هو أجد منه على الصيام و القيام (2) حيث كان نشاطه ينقسم إلى نشاط تعبدى يقضيه في زاويته في مسجده الخاص الذين أقامهما خارج باب المرسى (3) أو الانقطاع الدوري في جبل أمسيون — غوراية حالياً — خارج بجاية (4) و إذا حل شهر رمضان ينقطع في جبل رجاجة إلى أن ينقضى الشهر (5).

أما نشاطه التعليمي، فكان حافلاً بدروس الفقه و أصوله و التفسير والحديث، التي كان يلقيها على الطلاب و عوام البجائيين في مؤسسته السابقتين أو في جامع المدينة الأعظم (6) لكن ما يشد الانتباه هو توافد البجائيين لحضور دروسه في علم التنكير، التي كان يلقيها خصيصاً في الجامع الأعظم (7) التي كان حديثه فيها يدور حول النار و الأغلال و السعير و أهوال القيامة لحد أن قلوب الحاضرين تكاد تفيض في مجلسه، ثم يعرج بهم إلى الطمع في رحمة الله ومغفرته، ويعتبر هذا الطمع نتيجة منطقية و حتمية، لأنه حينما يموت المرء ينقطع عمله فلا يبقى سوى الأمل و الطمع في رحمة الله (8) و قد اعتبر الغبريني هذه الطريقة من أحسن الطرق في الدعاء إلى الله، لأن الله جبل الخلق على أنهم لا يفعلون إلا بالخوف، و لأجل هذا كان أكثر الشريعة تخويفاً (9).

و يأتي اختيار أبي زكريا لهذا المنهج الصوفي المتشدد بناء على المنكرات المستشرية آنذاك في بجاية، و التي لم يتحرك المجتمع البجائي و لا ولاية الموحدين للحد منها (10)، إلا أن هذا المبرر لم يشفع له عند قرائنه الصوفية من أصحاب الاتجاهات الأخرى، فقد دعاه معاصره أبو مدين شعيب (ت 594هـ/1198م) يوماً إلى عدم تقنين الناس، و طالبه بتذكيرهم بنعم الله،

(1) الغبريني: المصدر السابق، ص 135.

(2) نفسه، ص 136.

(3) الغبريني: المصدر السابق، ص 82.

(4) ابن الزيات: المصدر السابق، ص 447.

(5) نفسه، ص 447.

(6) الغبريني: المصدر السابق، ص 136 ؛ الورتيلاني: نزهة الأنظار، ص 24.

(7) الغبريني: المصدر السابق، ص 136.

(8) نفسه، ص 136 ؛ ابن القنفذ: أسن الفقير، ص 28.

(9) المصدر السابق، ص 136.

(10) ابن الزيات: المصدر السابق، ص 447.

فضلا على تعالى دعوات الحاضرين في مجلسه، إلى تذكيرهم بنعيم الجنة فكان يجيبهم: "متى خرجنا من النار حتى ندخل الجنة"(1).

إلا أن هذه المعارضة لم تحد من آرائه، فقد أخذ عنه و تأثر بتصوفه السني و منهجه المتشدد جمهور من الطلاب و المريدين، اتخذو بدورهم من الجامع الأعظم في بجاية منبرا لنشر إتجاهه الصوفي، و من هؤلاء، أبو النجم هلال بن يونس الغبريني (عاش في القرن السابع الهجري) الذي كان يخصص نهاره للعبادة و القراءة و التدريس بالجامع الأعظم، و لا يعود إلى بيته الكائن بحومة باب باطنية إلا عند الضرورة. أما ليله فيقضيه قائما في الصلاة، حتى أن شيخه أبا زكريا يحي الزواوي كان يقول في حقه " من أراد أن ينظر إلى رجل من أهل الجنة، فلينظر إلى هلال بن يونس"(2).

و كذلك أبو العباس أحمد المعافري (ت في النصف الثاني من القرن السابع الهجري) انتصب للتدريس فأخذ عنه كثير من البجائيين، و بلغ في تطبيق منهج شيخه أبي زكريا حد التشدد في الإجازة العلمية(3) أما أبو محمد عبد الكريم بن عبد الواحد الحسني فقد كان هاضما لمؤلفات شيخه، عالما بمقاصدها(4). أما في النصف الثاني من القرن السابع الهجري / 13م فقد تلقى تيار الترهيب جرعة قوية على يد الصوفي أبي تميم الواعظ الوهراني (عاش في القرن 7 هـ)، الذي دخل بجاية و نزل في جامعها الأعظم و ركز مثل أبي زكريا يحي الزواوي على التخويف و الترهيب، فكان يحضر مجلسه جمهور من الأتباع المتعبدون و أصحاب الكرامات(5) شاهدتهم الغبريني (ت 704هـ/1307م) الذي انتهى من تأليف كتابه "عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المئة السابعة ببجاية" سنة 699هـ/1301م، وحادثهم وكشفوا له عن كراماتهم، وارتبطوا معه بعلاقات متينة(6).

(1) ابن الزيات: المصدر السابق، ص ص447، 448.

(2) الغبريني: المصدر السابق، ص ص169، 170.

(3) أخذ أبو العباس أحمد المعافري علومه الأولى على يد والده في قلعة بني حماد، ثم رحل إلى بجاية و استقر فيها، أخذ العلم عن أبي زكريا يحي زواوي، و شيخ الأسانيد في وقته أبي عبد الله بن حماد. الغبريني: المصدر السابق، ص 265.

(4) نفسه، ص 217 ؛ بدر الدين القرافي: توشيح الديباج و حلية الإبتهاج، تحقيق أحمد الشتوي، ط1. دار الغرب الإسلامي، 1983، ص 156؛ التبتكتي: نيل الإبتهاج، ص187.

(5) الغبريني: المصدر السابق، ص ص179، 180 ؛ ابن سعد: روضة التمرين ص 343 ؛ محمد بن عبد الله بن زرفة: الرحلة القمرية في السيرة المحمدية، مخطوط المكتبة الوطنية، الجزائر، رقم 2597 ورقة 48.

(6) المصدر السابق، ص 180.

أما في تلمسان فقد مثل هذا التيار الصوفي الشاعر صاحب المجاهدات أبو عبد الله محمد اللخمي المعروف بابن الحجام (ت 614هـ/1217م) (1)، وأتباعه الذين كانوا يحضرون مجلسه (2) المشحونين بازديادية الخطاب الصوفي المتأرجح بين التخويف والتحفيز (3) والوعظ والتذكير (4)، والذي كانت تتفعل له القلوب (5) كما ضمن أفكاره الوعظية في كتابه "حجة الحافظين و محجة الواعظين" الذي أصبح بعد وفاته محل اهتمام التلمسانيين في القرن السابع الهجري - الثالث عشر الميلادي - (6).

ج - اتجاه المجاهدة النفسية:

يمثله الصوفية الذين اعتمدوا أسلوب القيام والصيام والتهجد في العبادات والمأكول والملبس، وتقيدوا بأخلاق السلف الصالح في المعاملات بغية تجريد النفس وتطهيرها من حب الدنيا ولذاتها (7)، ملتزمين الربط والزوايا والمساجد والجبال والخلاء. أماكن يتعبدون ويشرفون فيها على مراقبة المجاهدات الشاقة لمريدتهم (8). وينقسم هذا الاتجاه إلى اتجاهين يشتركان في مبدأ المجاهدات والمساهمة في الحياة الاجتماعية والثقافية ويختلفان في المنهج والغرض، فبينما تميز صوفية الاتجاه الأول بمجاهداتهم القاسية، وعزوفهم عن الوصول إلى

- (1) ابن الزيات: المصدر السابق، ص 463.
- (2) أبو عبد الله محمد بن اللخمي، تلمساني المولد ونشأة، أخذ القراءات عن أبي العباس الأعرج والعلم بفاس عن أبي الحجاج بن عبد الصمد وأبي القاسم بن يوسف، وكان كثير التردد بين المغرب الأقصى والأندلس وتوفي في المراكش. يحيى بن خلدون: بغية الرواد، ج 1، ص ص 102، 103.
- (3) ابن الزيات: المصدر السابق، ص 463.
- (4) يحيى بن خلدون: المصدر السابق، ج 1، ص 102.
- (5) نفسه، ج 1، ص 103.
- (6) من بين الذين تأثروا بابن الحجام ت 614هـ/1217م وبمولفه، ابنه أبو محمد وأبو زكريا يحيى بن محمد بن طفيل الذي اختصر كتابه حجة الحافظين وأسماء "مجالس الأتكال وأهكار عرائس الأتكال". يحيى بن خلدون: المصدر السابق، ج 1، ص 102.
- (7) حول الصوفية الذين تتوفر فيهم هذه الخصال والسلوكات. انظر ابن الزيات: المصدر السابق، ص ص 90، 102، 188، 273، 288، الغبريني: المصدر السابق، ص 142، 177، 188، 189؛ يحيى بن خلدون: المصدر السابق، ج 1، ص ص 106، 119.
- (8) الغبريني: المصدر السابق، ص ص 143، 189، التتسي: نظم الدرر، ص 128؛ الحنبلي: شذرات الذهب، ج 6، ص 240.

الكشف، و قلة معرفتهم بالنظريات الصوفية السنية والفلسفية، وضعف مشاركاتهم في العلوم الدينية و اللسانية بل إن بعضهم كان أميا(1).

ظهر هذا الإتجاه منذ أوائل القرن السادس الهجري/12م في تلمسان، يمثله كوكبة من الصوفية أبرزهم قطب صوفية المجاهدات بالمغرب الإسلامي أبو عمرو عثمان بن علي التلمساني (ت 542هـ/1144م)(2). من جيل و قرائن أبي يعزى يلنور المغربي (ت 572هـ/1176م)، ومن أصحاب أبي عبد الله الدقاق و أبي عبد الله الأصم(3)، اشتهر بالتمكن في العلم و المجاهدات، حيث كان يختص قراءة القرآن كل ليلة(4) كما كان من تلامذة الشيخ عبد السلام التونسي (ت 512هـ/1117م) من اختار أسلوب المجاهدات مثل أبي زكريا بن يوغان الصنهاجي (ت 573هـ/1142م)(5) وأمنة بنت يغروسن (ت في النصف الأول من القرن 6هـ/12م)، التي كانت تقيم النهار كاملا في جامع تلمسان(6) فضلا عن صوفية آخرين مثل أبي الربيع سليمان الصنهاجي (ت 579هـ/1183م)(7) و أبي حجلة عبد الواحد التلمساني (ت في القرن 6هـ/12م) كانا زاهدين على أخلاق الفاضلة(8) ناهيك عن أبي إسحاق إبراهيم بن يسول الإشبيلي (ت في النصف الأول من القرن 6هـ/12م) الذي وصفه ابن الزيات بقوله: " أنه كان أحد أرباب الصيام والقيام"(9). و عن قريبه ومعاصره أبي عبد الله محمد بن علي العمراني، يذكر بأنه صاحب كرامات، و له قدم راسخة في العبادة، لدرجة أن التلمسانيين كانوا يعتبرونه أكبر شأنا في

(1) أغلب صوفية هذا الاتجاه مارسوا تجاربهم الصوفية بمعزل عن التأثيرات الخارجية، إذ كانت ذاتية محضة خاصة لدى الرّواد الصّوفية الأوائل في تلمسان غضون القرن السادس الهجري - الثاني عشر الميلادي - ابن الزيات: المصدر السابق، ص 90، 118، 273.

(2) كان أبو عمرو عثمان كثير التردد بين تلمسان و سجماسة، و من كراماته أنه كان عائدا من الحج و لم يبق له سوى مسيرة يوم عن تلمسان، فسمع هاتفا يقول له: أدرك دفن والدك فإنها قد ماتت فجذ في السير فوجد جنازتها على شفير القبر، فصلّى عليها و دفنها. ابن الزيات: المصدر السابق، ص 118.

(3) نفسه، ص 135.

(4) نفسه، ص 118.

(5) ابن الزيات: التّشوف، ص 101 و ما بعدها.

(6) نفسه، ص 90.

(7) نفسه، ص 273 ؛ يحيى بن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص 108.

(8) الحنبلي: شذرات الذهب، ج1، ص 240.

(9) التّشوف، ص 288.

التصوف من أبي مديدر شعيب(1). أما في بجاية فقد مثل هذا التيار في القرن السادس الهجري/ 12م الصوفي أبو عبد الله العربي (ت في أواخر القرن 6هـ/ 12م). كان من الأميين قال فيه الغبريني: " أنه من عباد الله الذين هم لمعالى العلا أخص الوارثين" (2) و كذلك كان أبو العباس أحمد الخراز (ت 600هـ/ 1203م) و غيره من صوفية هذا الاتجاه في بجاية، و الذين لم تسعفا المصادر في ذكر أسمائهم و تتبع نشاطهم. و في القرن السابع الهجري/ 13م مثل هذا الاتجاه في تلمسان أبو إسحاق الطيار(3) و أتباعه من الصوفية(4) أشار يحيى بن خلدون إلى نفسه الطويل في المجاهدات في قوله: " لم يضطجع أربعا و عشرين سنة قائما بالليل صائما بالنهار"(5) و لم يكن هذا الاتجاه رهين أسوار مدينة تلمسان فحسب، بل تعدى ليشمل حواضر و بوادي الناحية الغربية من المغرب الأوسط و من النماذج التي تعكس ذلك ظهور الصوفي أبي البيان واضح (ت في النصف الثاني من القرن 7هـ/ 13م)(6) بمنطقة رهيو خلال النصف الثاني من القرن السابع الهجري/ 13م متعبدا بجبل أفرشان صائما، قائما متقشفا(7) و كذلك كان معاصروه في منطقة الشلف، مثل أبي ناس بن عبد الصمد بن أورجيج (ت في النصف الأول من القرن 7هـ/ 13م)(8) و أبي يعقوب العشاشي (ت في النصف الثاني من القرن 7هـ/ 13م)(9).

أما الإتجاه الثاني، فقد تميز صوفيته بنزوعهم إلى الكشف، و إلمامهم بالنظريات الصوفية السنية و الفلسفية و قوة مشاركاتهم في العلوم الدينية واللسانية، ظهر هذا الاتجاه بقوة خلال القرن السابع الهجري/ 13م في بجاية التي كانت قاعدة رئيسية لهذا الاتجاه بسبب تهاافت أهلها في خدمة

(1) أبو عبد الله محمد بن علي العمراني أصله من غمارة، أقام في تلمسان ثم رحل إلى المشرق و انقطعت أخباره. التشف، ص 474.

(2) عنوان الدراية، ص 80.

(3) أبو إسحاق الطيار من كبار أولياء تلمسان، لقب بالطيار لأنه نشر ذات يوم ثوبه في واجهة الشمس على سطح المنزل ثم قعد بجانبه فمر به رجل فقال له: طر فقال: أعن أمرك قال: نعم فطار حتى وقع على الأرض و لم يصب بأذى، توفي في تلمسان و دفن بالعبادة. المقرئ: نفخ الطيب، ج5، ص 210؛ ابن مريم: البستان، ص 57.

(4) المقرئ: المصدر السابق، ج5، ص 260.

(5) يحيى بن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص 106.

(6) أخذ أبو البيان واضح التصوف عن أبي يعقوب عبد الله محمد بن محيو الهواري أحد المتأثرين بأفكار الغزالي الصوفية. الحفناوي: تعريف الخلف، ج2، ص 452، 457.

(7) التتسي: المصدر السابق، ص 128؛ الحفناوي: المصدر السابق، ج2، ص 454.

(8) ابن خلدون: العبر، ج6، ص 132.

(9) محمد بن يوسف الزياني: دليل الحيران، ص 60.

الصوفية، الذين يطيلون الركوع و السجود، و يكثر من الصيام (1) ومن أساطين هذا الاتجاه في هذه المدينة نذكر :

أبا الحسن عبيد الله بن فتوح النفزي (ت 642هـ/1244م)، وأبا محمد عبد الكريم الأزدي - ابن يبيكي - (ت في النصف الأول من القرن 7هـ/13م)، و أبا العباس أحمد بن عثمان بن عبد الجبار الملياني (ت 644هـ/1246م) و أبا الحسن علي بن أبي نصر فتح الله البجائي (ت 652هـ/1254م)(2) وأبا سعيد ابن علي الأنصاري البلنسي (ت 654هـ/1256م) و أبا عبد الله محمد بن عمر بن عبادة القلعي (ت 669هـ/1270م) و أبا عبد الله محمد بن الحسين التميمي القلعي (ت 673هـ/1275م) و أبا القاسم أحمد بن عجلان القيسي (ت 675هـ/1277م) و أبا علي عمر بن عبد المحسن الوجهاني الصواف (ت 690هـ/1291م) وأبا عبد الله محمد بن صالح الكناني الشاطبي (ت 699هـ/1301م)(3) و أبا سليمان داود بن مظهر الوجهاني البجائي وأبا الحسن الشهير بابن الزيات، وتقي الدين الموصلي و أبا محمد عبد الله بن حجاج بن يوسف الجزائري (توفوا في النصف الثاني من القرن 7هـ/13م)(4) و أبا محمد عبد الله بن موسى الزواوي(ت 734هـ/1334م)(5).

و كذلك في تلمسان عرف هذا الاتجاه تقدما كبيرا، و مثله أبو العباس أحمد ابن منصور صاحب الصلاة (ت في القرن 6هـ/13م) و أبو يوسف يعقوب الصنهاجي و أبو عبد الله بن الحجام (ت 614هـ/1218م) و أبو عبد الله بن عبد الحق اليعفري (ت 625هـ/1228م)(6)

(1) الغبريني: المصدر السابق، ص 175.

(2) انتقل من بجاية إلى الأندلس و تردد على حواضر المشرق ثمانية عشر مرة سمع خلالها في مكة عن أبي محمد يونس الهاشمي، و ببیت المقدس عن أبي الحسين بن جبیر و بدمشق عن أبي القاسم عبد الصمد محمد المارستاني وأبي محمد عبد الواحد بن أبي إسماعيل بن طاهر الدمياطي و بالأسكندرية عن أبي القاسم الحسن بن عبد السلام و أنقذ ابن عربي من موت محقق على يد أهل مصر حيث شرح لهم مقاصد نظريته في وحدة الوجود فأطلقوا سراحه و لما انصرف الناس قال: "لا بن عربي كيف يحبس من حل منه اللاهوت في الناسوت؟" فقال له ابن عربي: " يا سيدي تلك شطحات في محل سكر ولا عتب على سكران". الغبريني: المصدر السابق، ص 142 و ما بعدها ؛ المقري: المصدر السابق، ج2، ص 180.

(3) الغبريني : المصدر السابق، ص 93، 94، 104، 116، 171، 176، 180، 188، 97.

(4) نفسه، ص ص 166، 178، 215، 225.

(5) تقي الدين المكي: العقد الثمين، ج5، ص 290.

(6) يحيى بن خلدون: بغية الرواد، ج1، ص ص 102، 117، 119.

وأبو الحسن أحمد بن محمد بن عبد العزيز بن إسماعيل (تـ 633هـ/1237م) (1) و محمد بن إبراهيم بن عبد الرحمن الخزرجي التلمساني (تـ 665هـ/1266م) (2) وأبو العباس أحمد بن يوسف التلمساني (تـ 665هـ/1266م) (3) وأبو إسحاق إبراهيم التنسي (تـ 680هـ/1281م) (4) و أبو عبد الله محمد بن موسى بن النعمان التلمساني (تـ 683هـ/1284م) (5) و محمد بن أحمد بن إبراهيم التلمساني (تـ 700هـ/1301م) (6) وأتباعه من الصوفية (7) كأبي عبد الله بن عيسى و أبي العباس بن الخياط، و أبي يعقوب التفريسي (8) و أبي عبد الله الغرموني (9) و أبي عبد الله بن عبد الملك، وعلي بن محمد بن فرغوش التلمساني (توفوا في النصف الثاني من القرن 7هـ/13م) (10).

د - اتجاه التصوف التلقائي:

أصحاب هذا الاتجاه هم الصوفية الذين كانوا منغمسين في ملذات الدنيا و زينتها و ليست لديهم خلفية مسبقة عن التصوف و خباياه، فحدث لهم عارض أو عبرة جعلتهم يتحولون إلى حياة

(1) صلاح الدين خليل الصفي: الوافي بالوفيات، ج8، إعتناء محمد يوسف نجم، دار صادر، بيروت 1391هـ/1971م، ص ص 54، 55.

(2) عادل نويهض: معجم أعلام الجزائر، ص 69.

(3) أبو شامة عبد الرحمن إسماعيل المقدسي: تراجم رجال القرنين السادس و السابع (المعروف بالذيل على

الروضتين) تصحيح محمد زاهد الكوثري نشر عزت العطار الحسيني، ط1، دار الجيل، بيروت 1914م، ص 233.

(4) تلقى علومه الأولى في تنس ثم انتقل إلى مليانة، و قرأ على تلامذة الصوفي أبي العباس الملياني "التلقين"

و "التهذيب" و الفرائض للقاضي عبد الوهاب. و تابع دراسته في مدينة الجزائر، فأخذ كتاب "الحاصل" عن أصحاب

الأوموي، ثم انتقل إلى بجاية و أخذ عن الشيخين أبي فارس عبد العزيز كحيلة، و أبي علي ناصر الدين المجدالي، ثم

إلى تونس ثم القاهرة أين أخذ عن أصحاب الصوفي أبي الحسن الشاذلي، و عن شمس الدين الأصبهاني، الأصلين

و المنطق و عن سيف الدين الحنفي كتاب الإرشاد لأبي المعالي وأجازه. و من نشاطه في المشرق تدريسه للفقاه

و الحديث في مكة، عرض عليه الأمير المصري طبرس التدريس في المدرسة الطبرسية فرفض ورد هبة مقدارها

خمسمائة دينار من الذهب منحها له السلطان المريني أبو يعقوب يوسف بن عبد الحق، لذا أصبح ملوك وأمراء

المشرق و المغرب ينظرون إليه بعين التجلي و الإحترام و هيبة و وقار. و حسبنا قول السلطان أبي يعقوب يوسف

ما صافحني أحد قط إلا و أحصيت بارتعاش في يده لهيبة السلطان إلا الفقيه أبا إسحاق التنسي فعدهما يضاهي

تدركني منه مهابة فكانت يدي ترتعش من هيئته". ابن مرزوق: المجموع، ورقة، 38 و ما بعدها.

(5) الحفناوي: المصدر السابق، ج2، ص 121.

(6) عادل نويهض: المرجع السابق، ص 76.

(7) يحيى بن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص 106؛ ابن مريم: البستان، ص 57.

(8) يحيى بن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص 107، 117، 119.

(9) المقرئ: نفح الطيب، ج5، ص 243.

(10) ابن مرزوق: المجموع، ورقة 13، 19.

الزهد و التقشف و الترحال، ظهر هذا التيار خلال النصف الثاني من القرن السادس الهجري يمثلته في تلمسان أبو عبد الله محمد التاونتي المعروف بابن الميلي (— 590هـ/1193م) (1). وأبو علي عمر بن العباس المعروف بالحبائك (ت 613هـ/1216م) (2) كان غنيا فلما شاهد موكب جنازة أبي مدين، أدرك يومها عزة الصوفية و مكانتهم، فأعطى ثيابه لفقير، و لبس مرقعته (3) وشكل فيما بعد مجلسا كان يحضره أتباعه من المريدين (4).

و في بجاية رصدت لنا المصادر نموذجا لهذا التيار تمثل في أبي عبد الله محمد بن موفق البجائي كان أيضا من أهل الرفاهية فنام ليلة قيل له فيها اذهب إلى جبل أمسيون — غوراية حاليا — لترى الشيوخ، فلما كان الصباح، تجرد من ثيابه و ارتدى ثيابا بالية و قصد الجبل، و حضر مجالس الصوفية، فاستحسن أحوالهم و زهد في الدنيا (5). و نستخلص من هذا التيار أن أتباعه كانوا قليلين مقارنة بالإتجاهات الصوفية السنية الأخرى، كونه يفتقد إلى رؤيا صوفية معينة، فضلا على أنه يحمل طابع التجربة الصوفية الذاتية الخاصة بكل صوفي و القائمة أساسا على التجرد من ملذات الدنيا و زينتها.

— ه — إتجاه الخلوة و الانقطاع:

هم الذين اعتزلوا الناس في الجبال و المقابر و المساجد و البيوت مؤثرين الخمول على السعي و الكد غير مشاركين في الحياة الإجتماعية و الإقتصادية و الفكرية رغم إمامهم بالفقه والحديث و العقائد (6). ظهر هذا الاتجاه خلال القرن السادس الهجري/12م ممثلا في جماعات

(1) كان أبو عبد الله التاونتي يعمل كاتباً عند أحد الكبراء في الأندلس، مسرفاً متكاسلاً في تأدية الفرائض، فلما نام وطلع الفجر، طلبت منه زوجته أن يقوم للصلاة، فتمادى في النوم، و لما أتاه الرسول من مستخدميه يطلبه، نهض مسرعاً، فقالت له زوجته: سبحان الله دعاك داعي الله فلم تجبه، و بادرت إلى داعي المخلوق. فأثر كلامها في قلبه، و لما خرج لقي راعياً، فأخذ منه جبته، و أعطاه أثوابه، و رحل إلى بلدته تاونت من عمل تلمسان. ابن الزيات: التشوف، ص 358.

(2) تنقل أبو علي عمر الحبائك بين تلمسان و مراکش، و توفي في طريقه إلى مكة غرقاً في البحر. يحي بن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص 108.

(3) نفسه، ج1، ص 107.

(4) ابن الزيات: المصدر السابق، ص ص 458، 459؛ ابن القنفذ: أنس الفقير، ص 104.

(5) قام أبو عبد الله محمد بن موفق برحلة إلى الأندلس، أخذ خلالها عن الصوفي عمر الواعظ ثم قصد مراکش و توفي بها و دفن بباب بنتان. ابن الزيات: المصدر السابق، ص ص 449، 450.

(6) الغبريني: المصدر السابق، ص ص 116، 118، 121، 133، 134، 226؛ يحي ابن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص ص 103، 104، 115، 116، 122.

صوفية كانت منقطعة للعبادة، و حلقات العلم في جبل أُمسيون خارج بجاية(1) و في القرن الموالي أصبح لهذا الاتجاه أعلام نذكر منهم أبا يوسف يعقوب الزواوي (ت690هـ/1291م)(2) و أبا الحسن عبيد الله الأزدي (ت691هـ/1292م)(3) و أبا الحسن علي بن محمد الزواوي اليتورغي(4). ورغم إنقطاعهم إلا أن العامة في بجاية كانوا يعتقدون في كراماتهم ويزرونهم طلبا للدعاء(5). أما في نظيرتها تلمسان، فقد مثل هذا التيار خلال القرن السادس الهجري/12م أبو الحسن علي بن خلف الكومي (ت599هـ/1202م)(6) وفي القرن السابع/13م رصد لنا يحيى بن خلدون ثلاثة من المنقطعين هم الأديب الشاعر أبو العيش محمد بن أبي زيد الإشبيلي (ت قبل كمال المئة السابعة) الذي لخص حالة الانقطاع و الخلوة التي كان يمارسها في قوله: (الوافر)

فكنت بما رزقت فلست أسعى لدار أبي فلان أو فلان
وأثرت المقام بكسر بيتي و لا أحد أراه و لا يراني
ولا ألقى خيلا غير حبر معين في المعارف أو مُعان
وقد أيقنت أن الرزق أت و إن لم آته سعيا آتاني
و قد حققته فهما و علما و قد شاهدته رأى العيان(7)

غير أن ما يقال عن أبي العيش أنه تقلب بين العديد من التيارات قبل أن يستقر في الأخذ بوحدة الوجود — سيأتي الحديث عنه لاحقا —. و أبو زكريا بن صقيل الذي فر من العامة، وانقطع في القبور و المساجد(8)، بينما التزم أبو زكريا يحيى بن أدغيوس الخلوة في بيته(9).

(1) ابن الزيات: التشوف، ص 449.

(2) كان أبو يوسف يعقوب الزواوي المنجلاني عالما في الفقه و أصوله، ملما بعلم العقائد، له مجلس يدرس فيه، وصفه الغبريني بأنه من المجالس المعتبرة في القرن السابع الهجري، إلا أنه إنفرط لما أثر صاحبه آخر عمره الانقطاع للعبادة و الانزواء عن الناس إلى أن توفي بتكلات و دفن فيها. عنوان الدراية، ص 226.

(3) نزل أبو الحسن عبيد الله الأزدي الرندي خلال النصف الأول من القرن السابع الهجري في بجاية، و استقر فيها فقيها ثائرا على الشعوذة و المشعوذين، توفي في بجاية، و دفن بمقبرة الباب الجديد و كان البجائيون يزورون قبره تبركا. الغبريني: المصدر السابق، ص ص 121، 122.

(4) إلتزم أبو الحسن علي بن محمد الزواوي اليتورغي أخلاق السلف الصالح، و اعتقد الناس في كراماته. الغبريني: المصدر السابق، ص ص 133، 134.

(5) نفسه، ص 121.

(6) تقي الدين المكي: العقد الثمين، ج6، ص 157.

(7) بغية الرواد، ج1، ص ص 103، 104.

(8) نفسه، ج1، ص ص 115، 116.

(9) يحيى ابن خلدون: بغية الرواد، ج1، ص 122.

أما في تنس، فقد مثل هذا التيار يخلف بن عبد يمشون (عاش في القرن 6هـ/12م) - والد أبي إسحاق التنسي - الذي التزم بيته و لا يخرج منه إلا للصلاة مستنكفا عن مخالطة الناس(1). و الظاهر أن طريقة الخلوة و الانقطاع، رافقت صوفية المغرب الأوسط حتى حواضر المشرق، حيث نقل لنا أبو الشامة المقديسي إنقطاع الصوفي أبي العباس أحمد بن يوسف التلمساني (ت 665هـ/1266م) في المنارة الشرقية بجامع دمشق متعبدا منعزلا عن الناس لسنين طويلة إلى أن توفي و دفن بالجبل، و كذلك إنقطاع سعيد المغربي التلمساني (ت 663هـ/1264م) في أحد مساجد دمشق إلى أن توفي و دفن هو الآخر بالجبل(2).

2 - تيار التصوف السني الفلسفي:

هو تيار التزم صوفيته تعاليم القرآن و السنة، و نزعوا إلى كشف حجاب الحس لإدراك الحقائق الإلهية، و اكتساب العلوم للذنية(3)، و يتفرع إلى أربعة اتجاهات: اتجاه الغزاليين، اتجاه المدينيين، اتجاه المجاريين، اتجاه الشاذليين و الاتجاه الباطني.

- أ- الغزاليون:

هم الصوفية الذين تبنوا أفكار أبي حامد الغزالي (ت 550هـ/1111م) القائمة على الالتزام بالقرآن و السنة، و التركيز على تصفية النفس و تجريدها من علائق البدن بواسطة أنواع المجاهدات و الرياضات، كالقيام و الصيام و الخلوة و الذكر، التي تقود القلب إلى كشف حجاب الحس و إدراك الحقائق الإلهية و اكتساب العلوم للذنية(4). ارتبط ظهور هذا الاتجاه في حواضر المغرب الأوسط بدخول كتاب إحياء علوم الدين إلى كل من تلمسان و جزائر بني مزغنة و قلعة بني حماد و بجاية، و من أنصاره في تلمسان خلال القرن السادس الهجري عبد السلام التونسي (ت 512هـ/1114م)(5) و تلميذه أبي عبد الله محمد محيو الهواري (ت 6هـ/12م)، و يوسف

(1) هو إبراهيم بن يخلف بن عبد يمشون المظمطي التنسي، أصله من مطماطة - قبيلة من الونشريس - رحل جده عبد يمشون إلى تونس و كان رجلا صالحا يحترف الفلاحة. أما والده أبو إسحاق فكان صوفيا متفقا و صاحب كرامات، و لما توفي نزل ابنه أبو إسحاق إلى تنس موطنه الأصلي و أقام فيها، و يعود سبب انقطاع يخلف بن عبد يمشون إلى خوفه من الشهرة فانتقل إلى البادية و انقطع عن الناس. ابن مرزوق: المجموع، ورقة ص 37.

(2) تراجم رجال القرنين السادس و السابع، ص ص 198، 233.

(3) ابن خلدون: المقدمة، ص 296.

(4) توفيق الطويل: في رحاب التصوف الإسلامي، ص 176، 177.

Jaques Caret : Le marabotisme et les confreries relegieuses musulmanes en Algerie, P 6.

(5) ابن الزيات: التشوف، ص 88؛ ابن القنفذ: أنس الفقير، ص 106؛ ابن مريم: البستان، ص 122.

بن علي بن جعفر التلمساني(1)، و حجاج بن يوسف(2) و أبي عبد الله محمد بن سعادة المرسي (تـ 565هـ/1266م)(3)، وتلامذته أبي إسحاق إبراهيم الهواري(4)، و أبي زكريا يحيى بن عصفور(5) أبي العباس بن المري(6). و ما كاد يُختم النصف الأول من القرن السادس الهجري/ 12م، حتى كانت تلمسان تعج بالفزاليين، بل أن الإحياء ظل مصدراً تُستشف منه أطروحة الغزالي الصوفية التي ظلت متواجدة في تلمسان إلى ما بعد القرن السابع الهجري/13م.

و بدوره عمل أبو الفضل بن النحوي (433هـ - 513م/1041م - 1119م) على نشر نظرية الغزالي الصوفية في قلعة بني حماد، فبدأ في تطبيقها على نفسه بأن إلّزم القيام و الصيام، و التهجّد حتى أصبح لا يشعر بمن حوله أثناء تأديته للصلاة لحضوره مع الحق و غيابه عن الخلق(7). كما اقتدى في أخلاقه بالسلف الصالح، فكان الغالب عليه الخوف من الله(8)، لذا انكشفت له أسرار الملكوت مظهرها تلك الكرمات التي أوردها لنا ابن الزيات و ابن القنفذ(9)، ومن تلامذته الذين كانوا يحضرون مجلسه محمد بن علي بن الرمامة(10) و الجدير بالذكر أن الاتجاه الغزالي في تلمسان، و جزائر بني مزغنة، و قلعة بني حماد، أصبح خلال النصف الأول من القرن السادس الهجري/12م من أكبر التيارات الصوفية جمهوراً، خاصة و أن القائمين به

(1) يحيى بن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص 114.

(2) الغبريني: المصدر السابق، ص 215.

(3) المقرئ: نفح الطيب، ج2، ص 158.

(4) يحيى بن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص 129.

(5) فقيه يميل إلى التصوف، وصفه يحيى بن خلدون بأنه من قضاة العدل و الدين. المصدر السابق، ج1، ص 121، 122.

(6) نفسه، ج1، ص 129.

(7) ابن مخلوف: شجرة النور الزكية، ص 74؛ حالة الغيبة هذه غير حالة السكر ففيها يغيب الشخص عن تمييز الأشياء و لا يغيب عن الأشياء، فهو لا يميز بين مرافقه وملائه، و بين أضدادها في مرافق الحق فإن قلبه وجود الحق تسقطه عن التمييزين ما يؤلمه ويلذه. عبد الله الجارري: أبو الفضل بن النحوي المغربي، مجلة دعوة الحق، وزارة عموم الأوقاف الإسلامية، العدد (2)، السنة 10 شعبان 1380هـ/ ديسمبر 1966م، المملكة المغربية، ص 114، 115.

(8) التكتي: كفاية المحتاج، ص 138؛ السلاوي: الاستقصاء، ج2، ص 74.

(9) التشوف، ص ص 75، 76؛ أنس الفقير، ص 108.

(10) ابن مريم: المصدر السابق، ص 304؛ يتحدث كل من أبي العباس أحمد بن محمد الدرعي و الحسين بن محمد الورتيلاني في رحلتيهما إلى الحجاز عن صوفي يدعى أبا الفضل من تلامذة أبي الفضل النحوي، قبره على مسافة يومين من مدينة بسكرة، رحلة سيدي أحمد بن محمد بن ناصر الدرعي إلى الحرمين الشريفين، مخطوط المكتبة الوطنية، الجزائر، رقم 1997 ورقة 17؛ نزهة الأنظار، ص 109.

تعمقوا في دراسة أفكاره، و أفلحوا في تبسيطها و العمل بها. مما أدى إلى قيام قاعدة غزالية صلبة يمثلها الطلاب و المريدون المستوعبون لأطروحة الغزالي الصوفية، فضلا على أن هذا التيار تلقى دفعا قويا في بجاية، التي هُضمت فيها أطروحة الغزالي بطريقة أكاديمية و بمستوى تحليلي راق في غضون النصف الثاني من القرن السادس الهجري على يد الصوفيين أبي علي الحسن المسيلي (تـ أواخر القرن 6هـ) و أبي مدين شعيب (تـ 594هـ/1198م)، حيث أن أبا علي الحسن المسيلي، كان يقضي ليله بالجامع الأعظم متعبدا، ويخصص ثلثه الأخير للتهجد. ناهيك على تأليفه لكتاب **التفكر** — سبق الحديث عنه — نافس به الفكر الصوفي الذي جاء به الغزالي حتى أن جمهور الفقهاء و الصوفية في بجاية، استحسنوا أفكاره و فضلوها على أفكار الغزالي، و أصبحوا يتداولونه فيما بينهم خلال النصف الثاني من القرن السادس و طيلة القرن السابع الهجريين(1) و لم يقتصر دور أبي علي المسيلي على إصدار هذا المصنف فحسب، بل كان له مجلس بالجامع الأعظم تخرج فيه طلبة كثيرون لم تحفظ لنا المصادر أسماءهم(2) أما أبو مدين شعيب، الذي مكث خمسة عشرة سنة في بجاية، فلم يُهَدَم أساس النظرية الغزالية، و لم يشجبها، بل أعجب بها وبسط مضامينها لأتباعه المريدين، و أضاف إليها أفكار صوفية أندلسية ومغربية، و شكل من هذا المزج الصوفي إتجاهه المديني(3).

ب - المدينيون:

هم أتباع طريقة أبي مدين شعيب الذي بدأ رحلته في طلب العلم بمغادرته للأندلس(4) ونزوله في حواضر المغرب الأقصى، كطنجة و سبتة ومراكش(5) و استقراره لسنوات في

(1) الغبريني: عنوان الدراية ، ص ص 67، 131؛ يؤكد هذا قلة ذكر المصنفات المشرقية في ثنايا كتاب عنوان الدراية للغبريني الذي يعد أهم مصدر ترجم للحركة الصوفية في بجاية خلال القرن السابع الهجري/12م حيث ذكر في إحياء علوم الدين مرتين، و الرسالة القشيرية ثلاث مرات، و إرشاد أبي المعالي ثلاث مرات، و الإشارات والتبتيهات ثلاث مرات. المصدر السابق، ص ص 56، 66، 67، 170، 176، 179، 199، 310.

(2) نفسه، ص 68.

(3) نفسه، ص 69.

(4) هو من حصن قطنانية في إشبيلية، نشأ يتيما محترفا للرعي، بأمر من إخوته الذين منعه من التعلم. و لما كبر قصد المغرب الأقصى طلبا للعلم. ابن القنفذ: أنس الفقير، ص ص 11، 12 ؛ تحدد أغلب المراجع الأجنبية سنة 520 هـ/1126م — 1127م تاريخا لميلاد أبي مدين شعيب.

Louis Rinn : Marabouts et Khouan (Etude sur l'islam en Algérie) librairie de l'académie, Alger, 1884, P 211. Emile Dermenghem : vie des saints musulmans, P 250.

(5) ابن القنفذ: المصدر السابق، ص 12.

فاس(1) أين وجد ظالته في الارتشاف من منابع التصوف المغربي والمشرقي والأندلسي. فأخذ علم التصوف عن أبي عبد الله الدقاق(2) و أبي الحسن السلاوي(3) ومارس تجربة تطهير النفس و تربيتها تربية قاسية بجبال إيروجان جنوب مكناسة على يد الصوفي المربي أبي يعزى ينور (ت 572هـ/1176م)(4) و أخذ رعاية المحاسبي و إحياء علوم الدين بفاس أيضا عن الصوفي أبي الحسن علي بن إسماعيل بن حرزهم(5) و تدرس عن أبي الصبر أيوب بن عبد الله الفهري السبتي(6) وأبو الحسن علي بن غالب القرشي (ت 560هـ/1266م)، و هما من كبار تلامذة أبي العباس بن العريف (ت 536هـ/1142م)(7) الذي يعد من الأوائل الشراح

(1) ابن الزيات: التشوف، ص 317؛ ابن القنفذ: أنس الفقير، ص 12.

(2) ابن القنفذ: أنس الفقير، ص 27؛ مهدي بن أحمد الفاسي: تحفة أهل التصديق بأسانيد الطريقة الجزولية، والطريقة الزروقية من أهل الطريق، دار الكتاب التونسية رقم 18247، ورقة 152؛ يعتبر أبو عبد الله الدقاق من رعية متصوفة المغرب الأوائل، الذين نهجوا أسلوب المجاهدة النفسية في التصوف، و ينتمي إلى جيل الصوفي أبي عبد الله الأصم، و أبي عمرو التلمساني، عاصر أبا العباس بن العريف (481هـ - 536هـ/1088م - 1141م) والحكم بن برجان (ت 536هـ/1141م) الذين استحسنوا تصوفه و طالبا من أصحاب الدقائق ألا ينكروا عليه ما يصدر عنه من الأحوال. و أغلب نشاطه تركّز في سجلماسة و فاس. ابن الزيات: المصدر السابق، ص ص 135، 139؛ حول أخذ أبي مدين علم التصوف عن أستاذه الدقاق انظر دراسة

René Basset et Alfred Bell (mélanges) sidi Boumedyan et son maitre Daqqaga Fés, édition ernest larous, Paris, 1923, P 3.

(3) ابن الزيات: المصدر السابق، ص 319؛ مهدي الفاسي: المصدر السابق، ورقة 152.

(4) أصله من هسكورة أو هزميرة، لا يتقن سوى البربرية، أخذ التصوف عن أبي شعيب أيوب بن شعيب أزموور (ت 561هـ/1165م) و عن أبي يور عبد الله بن وكريس المستاوي، و نقشف فكان يقات من نبات الأرض، ويلبس جبة من تليس و برنسا مرقعا، و يرتدي شاشية من عزم، و يتعبد ليلا في عرين الأسود. و كراماته وأخباره مثيرة للدهشة و التعجب. و عند أول زيارة قام بها أبو مدين لأبي يعزى تعمد هذا الأخير إبقائه بدون طعام مدة ثلاث أيام. ابن الزيات: التشوف، ص ص 196، 318؛ ابن القنفذ: المصدر السابق، ص ص 213، 214؛ و كذلك كتابه الوفيات، تحقيق عادل نويهض، ط1، انمكتب التجاري للطبع و النشر و التوزيع، بيروت، ص 284؛ السلاوي، الاستقصاء، ج2، ص 210؛ محمد بن محمد بن علي الصباغ القلعي: بستان الأزهار في مناقب زمزم الأخيار ومعدن الأنوار (سيدي أحمد بن يوسف انراشدي)، مخطوط المكتبة الوطنية، الجزائر، رقم 1707، ورقة 49.

(5) السلاوي: المصدر السابق، ج2، ص 212؛ تلقى علي بن إسماعيل بن حرزهم الإحياء عن عمه صالح بن حرزهم عن أبي حامد الغزالي، فتحكم في ضبط مسائله لدرجة أن كلامه أثناء حلقة الدرس كان يثبت في قلب و عقل أبي مدين مباشرة. مهدي الفاسي: تحفة هل التصديق. ورقة 153؛ التبتكتي: نيل الإبتهاج، ص 197؛ السلاوي.

المصدر السابق، ج2، ص 206؛ Louis Rinn : Opcit, P 212

(6) ابن القنفذ: أنس الفقير، ص 32.

(7) ابن الزيات: التشوف، ص 211؛ المقرئ: نفح الطيب، ج7، ص 136، 211؛ Louis Rinn : Opcit, P 211

لتعاليم الغزالي بالميرية، ومؤلف كتاب محاسن المجالس (1) الذي إستعرض فيه أطروحة الزهد في كل شيء ما عدا الله بما في تلك الزهد في منازل الصوفية والعطايا و المواهب و الكرامات التي يودعها الله في نفس الصوفي (2) و قد تأثر أبو مدين بهذه النظرية الصوفية التي بدت ملامحها بارزة في تجربته الصوفية وأطروحته الفكرية التي سنوضحها لاحقاً.

و لما استكمل تربيته الصوفية، و تمكن من علم التصوف على يد هؤلاء الصوفية الأفاضل القليلي الثقافة على حد تعبير برنشفيك (3)، تحول إلى المشرق أين اطلع عن قرب على نظريات وتعاليم كبار شيوخ التصوف (4) الذين احتك بهم (5) و من أبرزهم الصوفي أبو صالح عبد القادر الجيلاني (تـ 560هـ/1165م) إلتقى به في الحرم الشريف و ألبسه الخرقة، و أودع فيه كثيراً من أسرار (6). و بهذا جمع أبو مدين بين أفكار المدارس الصوفية الثلاث، فأخذ طريقة أساتذته المغاربة الذين لقنوه بالتجربة و الممارسة، أن تصفية النفس والوصول بها ألى كشف أسرار الملكوت يتم تحقيقه بالمجاهدات الصعبة، كمواصلة الصيام و القيام و التقشف في المأكل والملبس، و التهجّد بأفكار بسيطة كالدعوة إلى الصبر و التواضع و الإخلاص (7).

(1) ألفرد بل: الفرق الإسلامية، ص 380، انجيل جنثال: تاريخ الفكر الأنلسي، ص 369.

(2) انجيل جنثال: تاريخ الفكر الأنلسي، ص 369.

(3) تاريخ إفريقيا في العهد الحفصي ج2، ص 332، لا نشاطر برنشفيك الرأي فيما يخص تعميم حكمه هذا على كل المعلمين المغاربة، الذين تدرس عليهم أبو مدين لأن هذا لا ينطبق على أبي الحسن علي ابن إسماعيل بن حرزهم، و لا على أبي الحسن بن غالب و تلميذه أبي الصبر أيوب بن عبد الله الفهري، الذين تحكموا في معاني النظريات الصوفية الشرقية و الأنلسية. ابن الزيات: التشوف، ص 211؛ التبتكي: نيل الإبتهاج، ص 197؛ إلا أن حكمه صحيح و ينطبق على الصوفيين أبي يعزى يلنور، و أبي عبد الله الدقاق الذين ينتميان إلى أكبر مدرسة للخير و الصلاح بالمغرب الأقصى الكائنة بتطنطنط - عين الفطر أوتيط - قرية بساحل أزموور كان رائدها في القرن السادس أبو جعفر أمغار، تعتمد المجاهدة النفسية و العملة طريقة للتصوف أي تربية النفس و المراقبة؛ ابن القنفذ: أس الفقير، ص ص 213، 214، المهدي الفاسي: تحفة أهل التصديق، ورقة 140.

(4) يذكر الغبريني أن أبا مدين كان يدرس الرسالة القشيرية على طلبة بجاية، فمن المحتمل جداً أنه تلقاها في المشرق، لأن المصادر المغربية و المشرقية التي كتبت عن أبي مدين، لم تذكر تلقيه للرسالة في مرحلة تدرسه بفاس: المصدر السابق، ص 58.

(5) التبتكي: نيل الإبتهاج، ص 127.

(6) ابن مخلوف: شجرة النور الزكية، ص 164؛ عبد الحميد حميدو: السعادة الأبدية لأبي مدين فخر الديار التلمسانية، المطبعة الجديدة، فاس، 1354هـ/1935م، ص ص 45، 46؛ يذكر عبد الحليم محمود أن أبا مدين تلقى علوم التصوف عن الكيلاني. انظر أبو مدين الغوث حياته و معرجه إلى الله، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، بدون تاريخ، ص 29؛

.Luois Rinn : Opcit, P 213

(7) برنشفيك: المرجع السابق، ج 2، ص 333.

و بين التصوف الاكاديمي للمدرسة الشرقية التي تمثلها مصنفات المحاسبي و القشيري والغزالي، و المدرسة الأندلسية التي تعكسها آراء ابن العريف، و هي تمثل في مجموعها مراحل نظرية يطبقها المريد تحت إشراف شيخ، تكون نهايتها بالنسبة للمحاسبي الوصول إلى مراقبة أفعال القلوب (1). وبالنسبة لكل من القشيري و الغزالي طريق إلى المعرفة اليقينية عن طريق الكشف، أي الكشف أسرار الملكوت و التعرض للمواهب الربانية و العلوم الدنيوية (2) و بالنسبة لابن العريف الزهد في كل شيء ما عدا الله (3).

و بهذا المعين الثري من للتصوف دخل أبو مدين بجاية في عهد الخليفة الموحي يعقوب المنصور (ت580هـ/1184م - 595هـ/1199م) واستقر فيها مدرسا ومربيا وقطبا (4) وناشرا للتصوف السني القائم على المجاهدة النفسية، إلى غاية رحيله عنها سنة 594هـ/1198م (5)، لكن بأسلوب ومنهجية تختلف عما تلقاه في المدارس الثلاث، حيث مزج بين التصوف المغربي و النظريات الصوفية الشرقية و الأندلسية، بأن ثار على أسلوب المجاهدات النفسية القاسية للمدرسة المغربية (6)، فغير من معنى الزهد و التقشف السطحي القائم على التخلي عن ملذات الدنيا وزينتها كالملبس الفاخر، و المركب الفاره، فلبس الثياب الحسنة و تزين برائحة المسك والطيب حتى شبه بحالة الملوك (7). و حصر معنى الزهد و التقشف في تطهير القلب من حب الدنيا، و ملئه بحب الله داعيا في ذلك بقوله " فليما قلب رآه مؤثرا له حفظه من الطوارق والمحن " و قوله أيضا



(1) للرعاية، ص ص 52، 105.

(2) الأحياء، ج3، ص 27.

(3) أنجيل جنثال: المرجع السابق، ص 369.

(4) القطب هو أكمل إنسان ممكن في مقام الفردية أو هو الواحد الذي هو موضع نظر الله في كل زمان وعالم. أحوال الخلق، و هو يسري في الكون و أعيانه الباطنة والظاهرة سريان الروح في الجسد، و يفيض روح الحياة على الكون الأعلى و الأسفل : فهو من الكائنات بمثابة المهيمن عليها المكلف بحفظها و رعايتها و أنه ليظل كذلك طول حياته حتى يقبضه الله فيخلقه واحد من الأولياء الثلاثة الذين دونه في المرتبة و هم الأوتاد الذين كانوا من قبل أبدا و يبلغ عددهم الأربعين و يسمى القطب أيضا غوثا باعتبار التجاء الملهوف إليه. أحمد أمين: ظهر الإسلام، ج4، ط5 دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1373هـ/1953م، ص ص 169، 170.

(5) رحل منها مضطرا لما استدعاه خليفة الموحدين يعقوب المنصور (580هـ - 595هـ/1184م - 1199م) إلى مراکش. أنظر الغبريني: المصدر السابق، ص 60؛ المراكشي: الذيل و التكملة، ص 129؛ عبد الحميد حميدو: السعادة الأبدية، ص 52.

(6) ابن مخلوف: المصدر السابق، ص 164.

(7) ابن القنفذ: أنس الفقير، ص 94.

" التعظيم إمتلاء القلب بإجلال الرب" (1) و هذا التطهير في رأيه يتم بالذكر و الاستئناس لا بالثياب المرقعة البالية، ملخصا ذلك في قوله " جعل الله قلوب أهل الدنيا محلا للغفلة والوسواس و قلوب العارفين محلا للذكر و الاستئناس " (2) و هذا المنحى الصوفي كان له عميق الأثر على تيار المدينين في بجاية و تلمسان، خاصة متصوفة أسرة المرازقة، و طريقة أبي الحسن الشاذلي خلال القرنين السادس و السابع الهجريين كما سنوضحه لاحقا.

كما اختزل نظريات التصوف المشرقي و الأندلسي في عبارات واضحة و بسيطة، لكنها عميقة ودالة (3) فهو يعبر مثلا عن منهج محاسبة النفس الذي أخذه عن كتاب الرعاية بقوله : " بالمحاسبة يصل العبد إلى درجة المراقبة "، و قوله أيضا " من لم يكن في قلبه زاجر فهو خراب" (4) و عبر عن رأي كل من القشيري و الغزالي في مسألة فراغ القلب عما سوى الله (5) بقوله " علامة الإخلاص أن يغيب عنك الخلق في مشاهدة الحق " (6).

و عن رأيهما فيما يخص بلوغ درجة كشف أسرار الملكوت، و اكتساب العلوم اللدنية (7) بقوله: " من عرف الله استفاد منه في اليقظة و النوم " (8)، وقوله أيضا : " مقامي العبودية، و علمي الألوهية، و صفتي مستمدة من الصفات الربانية، ملأت علومه سري و جهري" (9). وشارك الغزالي رأيه في أن القلب هو المدرك للحقائق الإلهية بالذوق و الكشف، وليس بالعقل (10)، و عبر عن ذلك بقوله: " أسس هذا الشأن - أي التصوف - على الزهد والاجتهاد" (11)، وقوله أيضا: " لا يسموا إلا من أوتي قلبا سليما، الذي يسلم مما سواه، و لا يكون في الوعاء إلا مما جعل فيه مولاه، فقلب العارف يسرح في ملكوت بلا شك" (12).

(1) الغبريني: عنوان الدراية، ص 62.

(2) نفسه، ص 63.

(3) حول هذه العبارات. أنظر عبد الحليم محمود: المرجع السابق، ص 55 و ما بعدها.

(4) الغبريني: المصدر السابق، ص 63؛ ابن القنفذ: أنس الفقير، ص 18.

(5) الإحياء، ج 3، ص 27.

(6) الغبريني: المصدر السابق، ص 64؛ ابن القنفذ: أنس الفقير، ص 19؛ المقرئ: نفح الطيب، ج 7، ص 143.

(7) الغزالي: الإحياء، ج 3، ص 27.

(8) الغبريني: المصدر السابق، ص 62.

(9) المقرئ: المصدر السابق، ج 7، ص 139.

(10) ابن خلدون: شفاء السائل، ص 40.

(11) ابن القنفذ: أنس الفقير، ص 19.

(12) المقرئ: المصدر السابق، ج 7، ص 139.

و لخص بطولة الزهد في كل شيء ما عدا الله، التي جاء بها ابن العريف في قوله:
 " الملتفت إلى الكرامة كعابد الأوثان، فإنه إنما يصلي ليري" (1). و هذا حذوه أيضا فيما يخص
 محبة الصوفية و فنائهم في محبة الحق (2) عبر عنها بقوله: " ثمرة التصوف تسليم كلك" و قوله
 في نفس المضممار أيضا: " كل حقيقة لا تمحو أثر العبد و رسمه فليست بحقيقة" (3).

و بهذه العلمية التوفيقية أثرى أبو مدين مستوى التصوف المغربي المتدني فكريا، و بسط
 من أفكار و نظريات التصوف المشرقية و الأندلسية، وجعلها في متناول العامة و الخاصة (4)،
 وحتى يترجم هذه العلمية إلى واقع ملموس، إعتد المسجد و الرابطة و بيته إطارا لنشاطه العلمي
 و الصوفي، فهو يدرس الوعظ بعد صلاة الصبح بمسجد أبي زكريا يحي الزواوي بحومة اللؤلؤة،
 ينشر من خلاله طريقته الصوفية البسيطة (5)، و يلقي في بيته و مسجده الثاني العلوم و المعارف،
 كتفسير القرآن (6)، و تدريس الحديث و الفقه، و إطلاع المريدين و الطلبة على حيثيات مصنفات
 التصوف الشرقية، كالرسالة القشيرية والإحياء (7)، والمقصد الأسني في شرح أسماء الله
 الحسنى (8)، حتى يوسع من مداركهم و يرشدهم إلى أصول طريقته و منابعها الأصيلة، و يراقب
 الجانب التطبيقي من أوراذهم برابطة ابن الزيات، التي كانت تؤم تلامذته (9) في جو من التسبيح
 والإذكار. أشار هو إلى مقاصدها النبيلة الخالية من الشعوذة و الخرافات بقوله: (الكامل)

-
- (1) ابن الزيات: التشوف، ص 321؛ عيسى بن سلامة البسكري: كتاب لوايع الأسرار في منافع القرآن والأخبار،
 مخطوط دار الكتب التونسية، رقم 3888، ورقة 203.
 (2) أنجيل جنثالث: المرجع السابق، ص 371.
 (3) الغبريني: المصدر السابق، ص 63، 64.
 (4) حسب روبرار برنشفيك فإن أبا مدين أضفى على النظريات الصوفية الشرقية صبغة شعبية، المرجع السابق، ج 2،
 ص 334.
 (5) أكثر الحضور لهذا المجلس كانوا من الصوفية. عبد الوهاب المنصور: أعلام المغرب العربي، ج 2، المطبعة
 الملكية، الرباط، 1398هـ/1978م، ص 16.
 (6) يذكر الغبريني أنه كان لأبي مدين مسجداً في بجاية يدرس فيهما. عنوان الدراية، ص 57؛ حسب عبد الحميد
 حميدو، فإن أبا مدين كان يدرس تفسير القرآن بمسجد الصوفي أبي زكريا يحي الزواوي: السعادة الأبدية، ص 47.
 (7) الغبريني: المصدر السابق، ص 192.
 (8) درس أبو مدين هذا المصنف لتلميذه أبي عبد الله محمد الصنهاجي القلعي (ت 628هـ/1231م) في بيته.
 الغبريني: المصدر السابق، ص 192.

- (9) ابن الزيات: المصدر السابق، ص 329؛ ابن القنفذ: أنس الفقير، ص 37؛ وقع كل من M.Labbéy و
 J.L.Barges في اضطراب حينما ذكر أن أبا مدين استقر بعد عودته من المشرق في إحدى زوايا بجاية مدرسا
 و مربيا. و الصحيح أنه التزم المسجد و بيته و الرابطة إطارا لذلك.

Vie du célèbre marabout cidi a Boumédien, librairie, Edirion, Paris, P 14

لا تحسبوا الزمر الحرام مرادنا مزمارنا التسبيح والإذكار
وشرابنا من لطفة و غناؤنا نعم الحبيب الواحد القهار
والغود عادات الجميل و كأسنا كأس الكياسة والعقاروقار(1)

و كل هذا بطريقة تربوية و بيداغوجية، إشتراط فيها على كل من يريد الولوج إلى رحاب التصوف أن تتوفر فيه أربعة شروط هي الزهد، و العلم، و التوكل، و اليقين(2). و على كل شيخ مرب أن يكون عالما بالفقه و التصوف، حتى لا ينحرف إلى البدع، وأن يكلف تلامذته فقط بالأوراد التي يعلمها، وأن يتجافى عن أخطائهم و يسامحهم في ذلك(3).

و لعل أبرز عامل جعل طريقة أبي مدين ترقى إلى مستوى أخلاقي وفكري رفيع هو إلتزامها بالقرآن و السنة(4)، و تضلع صاحبها في الحديث(5)، و تقريره للفتاوي وفقا لمذهب الإمام المالك(6)، و تشدده في تأدية الفرائض(9)، و توظيفه للكرامة الصوفية في حل المسائل التي تعرض عليه(10) و رغم أنه كوّن لطريقته إطارا فكريا و جماهريا، إلا أنه لم يستطع التخلص من تأثير النظريات الصوفية الشرقية، فقد ظل طيلة مدة إقامته في بجاية يدرس رسالة القشيري(11) و يشيد بالأهمية القصوى التي يحتلها إحياء علوم الدين بين مصنفات التصوف الأخرى(12) و هو ما حدا ببعض الباحثين إلى تصنيفه و إدراجه كمقلد لما جاء

(1) المقرئ: المصدر السابق، ج7، ص 143.

(2) ابن القنفذ: أنس الفقير، ص 18.

(3) مؤلف مجهول: النتيجة في تلخيص الكرامات في مناقب الشيخ عبد القادر الجيلاني، مخطوط ضمن مجموع، دار الكتب التونسية، رقم 9264، ورقة 93؛ يذكر حمدون بن سيد الطاهر الجوطي أن أبا مدين كان عالما بطريقة الصوفية، عارفا بأحوال التربية. تحفة الإخوان لبعض مناقب شرفاء وزان، مخطوط، دار الكتب التونسية رقم 16588 ورقة 30.

(4) يذكر المقرئ أن أبا مدين جمع بين الفقه و التصوف. المصدر السابق، ج7، ص 317.

(5) أخذ سنن الترمذي بفاس عن الصوفي الحسن بن علي بن غالب. المقرئ: المصدر السابق، ج7، ص 137؛ السلاوي: المصدر السابق، ج2، ص 221.

(6) ابن مريم: البستان، ص 108.

(9) يُستدل على ذلك من قوله: " من أهمل الفرائض فقد ضيع نفسه". ابن القنفذ: أنس الفقير، ص 18.

(10) من الأمثلة على ذلك قصة الشيخ أبي الزهر الربيع، الذي إستقنى أبا مدين في مسألة بيت اغتصبت منه و له عليها رسم، فأشار عليه أبو مدين أن يستغنى الله، فلما قام لصلاة ركعتين سمع صوتا يقول له: " أطلب حقا واجبا" فلما انتهى من الصلاة، قال له أبو مدين: " أفنأك ربك". الغبريني: المصدر السابق، ص 59؛ ابن القنفذ: أنس الفقير، ص 101، 102.

(11) الغبريني: المصدر السابق، ص 58.

(12) نفسه، ص 56.

به الغزالي(1) غير أن الصحيح أن أبا مدين يمثل تجربة صوفية ثلاثية الأطراف ممارستها من حيث المجاهدات مغربية، و روح أفكارها شرقية و أندلسية، و بساطتها و منهجها التربوي مدينية.

و هذه الثلاثية في نظري هي التي أعطت لهذه الحركة أطروحة فكرية صوفية راقية بسطها أبو مدين و خلصها من التعقيدات، و أضفى عليها إهتماما بقضايا المجتمع، فجاءت سهلة الاستيعاب، لذا تقاطر عليه المريدون والصوفية من داخل بوادي و أمصار المغرب الأوسط و من خارجه، خاصة من إفريقية و المغرب الأقصى و الأندلس، ينهلون من طريقته البسيطة، وليس لهم في ذلك مصنف صوفي لأبي مدين يعودون إليه، سوى مجلس درسه، لأنه كان يرفض أن يقيد عليه ما يقول، فكيف له أن يدون آراءه و تجربته الصوفية(2) و بوفاته(3) واصل تلامذته نشر تعاليمه في أنحاء المغرب الأوسط و المشرق و إفريقية و المغرب الأقصى و الأندلس، فشكّلوا على مدار قرن و نصف القرن أكبر تيار صوفي، شمل الفترة الممتدة من النصف الثاني من القرن السادس و طوال القرن السابع، أطلقنا عليهم تيار المدينيون(4). ففي المغرب الأوسط ظهر عدد لا بأس به من التلاميذ، تدرسوا على أبي مدين في بجاية يمكن تصنيفهم إلى عدة مجموعات:

المجموعة الأولى: أخذت آراءه النظرية و طريقته التربوية في التصوف، و اختارت بجاية إطار لنشاطها الصوفي، ومن هؤلاء أبو عبد الله محمد بن علي الصنهاجي القلعي (تـ628 هـ/1230م)(5)، و محمد بن إبراهيم الأنصاري، و أبو علي منصور الملياني، كانوا يقيمون مع عدد من تلامذة أبي مدين في رابطة ابن الزيات ببجاية، يؤدون فيها أورادهم. و قد كشف لنا ابن الزيات عن كرامات بعضهم كنيل على صدق و صحة أورادهم و مجاهداتهم، مثل : صلاة أحدهم فوق ظهر الماء ليلا(6).

(1) يصنّف الباحث المغربيّ إبراهيم القادري بوتشيش أبا مدين شعيب ضمن إطار الغزاليين السذج الذين تأثروا بمبادئ الغزالي، و لم يتعمقوا فيها. المغرب و الأندلس في عصر المرابطين، ص 131.

(2) الغبريني : المصدر السابق، ص 192.

(3) توفي بوادي سر، و دفن بالعباد قرب تلمسان. ابن الزيات: التشوف، ص 316.

(4) تخرج على يد أبي مدين ألف شيخ من الأولياء و أصحاب الكرامات. محمد بن جعفر بن إدريس الكتاني: سلوة الأنفاس و محادثة الأكياس بمن أقر من العلماء والصلحاء بفاس، ج2، طبعة حجرية، بدون تاريخ، ص 365.

(5) الغبريني: المصدر السابق، ص 192؛ ابن القنفذ: أنس الفقير، ص 93.

(6) التشوف، ص 329؛ ابن القنفذ: أنس الفقير، ص 37.

و المجموعة الثانية : خدمت أبا مدين في حياته، و عملت بعد وفاته على نشر طريقته بصورة عملية منذ أواخر القرن السادس الهجري في تلمسان، و من هؤلاء: أبو علي حسن بن محمد الغافقي لازم أبا مدين ثلاثين سنة(1)، و بلال بن عبد الله الحبشي (ت 590هـ/1194م) لازمه خمسة عشرة سنة. و الذي يستفاد من أسانيد كثيرة أنه ألبس الخرقة لمجموعة من صوفية تلمسان، كعهد يلتزمونه لاتباع المدينية(2)، و عبد الرحمن بن أبي بكر بن علي المقرئ رافق أبي مدين في رحلته من بجاية إلى العباد سنة 594هـ/1198م، و ب وفاة شيخه دخل تلمسان و استقر فيها متعبدا، فكان لا يشعر بأي شيء أثناء قيامه للصلاة(3). و من هذا المنطلق، بقيت المدينية طريقة صوفية للمقرئين في تلمسان طوال القرن السابع، لكن الظاهر أن تخصص المقرئين في الجانب التجاري من خلال تحكمهم في تجارة تلمسان مع بلاد السودان(4)، جعل المدينية تتوطد و تنتشر أكثر على يد المرازقة الذين يعود ارتباطهم بأبي مدين من خلال خدمة أحد أجدادهم له في حياته(5)، و لباس الخرقة التي خصها لنفسه محمد بن أبي بكر بن مرزوق العجيسي، عن طريق بلال بن عبد الله الحبشي خادم أبي مدين(6) لهذا توارث المرازقة خدمة ضريح أبي مدين(7)، و الخطابة بمسجد العباد، و خدمة زاويته(8)، والاحتفاظ بتركة أبي مدين تبركا بها كالمرفعة والعكاز(9).

غير أن الجرعة التي تلقفتها المدينية في تلمسان خلال القرن 7هـ/13م و التي رفعت من شأنها — كانت على يد الصوفي عبد الله بن أبي بكر بن مرزوق (ت 681هـ/1282م)، الذي تلقى المدينية عن الشيخين: أبي العباس أحمد المغربي، وأبي محمد صالح، لذا كان له نفس أسلوب أبي مدين في تربية المريدين، فضلا على كونه عالمافي الفقه والحديث وعلم التصوف(10)، فاتخذ من منزله الكائن بدرب مرسى الطلبة مقرا لجلساته، فكان يلتقي بهم في جلستين، جلسة

(1) نفسه، ص 36.

(2) المقرئ: نفح الطيب، ص ص 205، 242.

(3) نفسه، ج 5، ص ص 204، 205.

(4) نفسه، ج 5، ص 205؛ القرافي : توشيح الديباج، ص 147؛

Barges : Tlemcen ancienne capital, pp 130, 131

(5) ابن خلدون: رحلته شرقا و غربا، دار الكتاب اللبناني، بيروت 1983، ص 842.

(6) المقرئ: المصدر السابق، ج 5، ص 242.

(7) نفسه، ج 5، ص 412.

(8) عبد العزيز فيلاي: تلمسان في العهد الزياني، ج 2، ص 377.

(9) ابن القنفذ: أنس الفقير، ص ص 93، 94.

(10) عبد العزيز فيلاي: المرجع السابق، ج 2، ص 377.

عامة يحضرها العلماء و الصلحاء و العوام، يبتدئونها بإقامة الصلاة، ثم يتذكرون الحديث، ويتناولون المسائل العقائدية، وبعدها يصلون النوافل في جو من الإثشاء و الوعظ طوال الليل(1). و جلسة خاصة تجمعهم بخواصه المتجربين المنقطعين، و لا يسمح فيها لغيرهم بالحضور، يقرؤون فيها أورادهم و يستظهرون كراماتهم(2)، كما كان يفعل أبو مدين في مجلس طلبته(3)، ولما كان يؤمن أن التصوف لا يقتصر على جنس الذكور فحسب، أسكن في دويرة ملحقة لداره بعض النساء المتصوفات، و جعل معاشهن على نفقته و كان يزورهن كل ليلة، و يتذاكر معهن في أمور الدين و التصوف، ثم يعود إلى منزله ليحيي الليل قائماً أو قارناً للقرآن(4).

كما يظهر تأثير المدينية فيه جلياً من خلال تجمله في ملبسه، و نقشفه في مأكله، و إكثاره من الصوم(5)، بالضبط كما كان يفعل أبو مدين(6). وقد تأثر به كوكبة من صوفية تلمسان صاروا من خواص أصحابه مثل أبي إسحاق إبراهيم بن علي الخياط(7)، و أبي الحسن علي بن محمد الحمال(8)، وأبي عبد الله بن البلد(9)، وأبي عبد الله المعروف بالحاج فرج(10) وأبي يعقوب يوسف التقريسي(11)، و محمد بن عبد الحق بن سليمان اليعفري البطوي(12)، و أبي

(1) ابن مرزوق: المجموع، ورقة 5.

(2) تميزت هذه الجلسة الخاصة بقراءتهم للأوراد، و الإلتفاف حول شجرة التاريخ النارنج، كانت موجودة في وسط الدار يقطعون منها أنواعاً غريبةاً من الثمار والفواكه، وهي تترنج وتميل من هؤلاء إلى هؤلاء. ابن مرزوق: المجموع، ورقة 5.

(3) عن استخراج أبي مدين الذر من قيعان البحار في مجلس درسه. أنظر الغبريني: عنوان الدراية، ص 57.

(4) ابن مرزوق: المصدر السابق، ورقة 5.

(5) نفسه، ورقة 5.

(6) ابن القنفذ: أنس الفقير، ص 94.

(7) يحيى بن خلدون: بغية الرواد، ج1، ص 118.

(8) جمع أبو الحسن الحمال بين الأفتاء و التصوف. يحيى بن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص 118؛ ابن مرزوق: المصدر السابق، ورقة 12.

(9) توفي في تلمسان، و قبره بمسجد صالح بالعباد. يحيى بن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص 119.

(10) إشتهر الحاج فرج بخشوعه، و كثرة أنكاره و أوراده، توفي بتلمسان، و قبره بمسجد صالح بالعباد. ابن مرزوق: المصدر السابق، ورقة 14.

(11) ابن مريم: المصدر السابق، ص 296.

(12) صاحب محمد بن عبد الحق (تـ 625هـ/1228م) أبا مدين شعيب و اعترف من تعاليمه. يحيى بن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص 112.

عبد الله بن الملك، وإمام مسجده أبي عبد الله المستاري وابن أخيه محمد عبد الواحد(1)، ساهموا كلهم في نشر التصوف على الطريقة المدينية.

و المجموعة الثالثة: تدرست على أبي مدين، و عادت إلى بواديها وشرعت في نشر تعاليمه، و من هؤلاء الصوفي أبو مسعود بن عريف، إستقر في جبال الشلف، و عكف على التبعد و تعليم المريدين. و من بين الذين أخذوا عنه يعقوب بن عمران البويوسفي، جد ابن القنفذ للأم (ت 717هـ/1317م)، الذي عاد إلى فرجيوة و أسس الزاوية الملارية، التي ظلت مدينية في طريقها إلى ما بعد القرن 8هـ/13م(2). و قد لفت ابن القنفذ انتباهنا إلى الاحترام و التقدير اللذين كان يولييهما الأمراء الحفصيون والصوفية لأبي يعقوب بن عمران البويوسفي، بسبب إنتمائه للطريقة المدينية(3). و هو العامل الذي حافظ على إستمرار دور الزاوية الملارية إلى ما بعد القرن 7هـ/13م، حتى أن العلاقة التي كانت تجمع الزاوية الملارية بالزاوية التي يشرف عليها عبد الله بن أبي بن بكرين مرزوق في تلمسان خلال القرن 7هـ/13م و بعده، كانت بناء على الانتماء لطريقة وتعاليم أبي مدين(4).

أما المجموعة الرابعة : فهم الصوفية الذين عاصروا أبا مدين و لم يتدرسوا عليه، لكنهم تأثروا به، و من نماذج هذه المجموعة أبو مروان الفحصيلي، شيخ الصوفية في بونة، كان يقيم في رابطة برأس الحمراء بساحل بونة خلال النصف الثاني من القرن السادس(5)، و يتصل بأبي مدين عن طريق تكليف تلميذه أبي عبد الله البوني بتكرار الزيارات لأبي مدين في بجاية، قصد إستعراض تجربتهم الصوفية، القائمة على المجاهدات، ولتصحيحها و طلب الدعاء(6). ويستفاد

(1) ابن مرزوق: المصدر السابق، ورقة 12، 13.

(2) ابن القنفذ، ص 40؛ و كذلك كتاب الوفيات، ص 363 و ما بعدها؛ العربي بن مصطفى الشوار: ديوان القطب الرباني العارف بالله الصمداني الشيخ أبو مدين بن الحسين الأنصاري الأتلسي، نشره بن العربي بن مصطفى الشوار، ط1، مطبعة الترقى، دمشق 1357هـ/1938، ص ص 30، 31.

(3) أنس الفقير، ص 45.

(4) إستمرت العلاقات بين الزاويتين بعد القرن السابع الهجري /13م من خلال تواصلها بين يوسف بن يعقوب جد بن القنفذ، و أبي العباس بن مرزوق، إذ منح أبو العباس جزءا من عكاز أبي مدين ليوسف بن يعقوب عربون انتمائه للطريقة المدينية. ابن القنفذ: أنس الفقير، ص 94.

(5) كان صوفية إفريقية، و أبرزهم : أبو سعيد يحيى الباجي (628هـ/1231م) يقومون بزيارة هذه الرابطة. أبو الحسن علي الهواري: مناقب الولي أبي سعيد الباجي، ورقة 36.

(6) ابن القنفذ: أنس الفقير، ص ص 94، 95.

من نشاط أبي مدين و تلامذته عدة نتائج، طبعت الحركة الصوفية في المغرب الإسلامي غضون النصف الثاني من القرن السادس، وطيلة القرن السابع الهجريين.

أولاً: سيطرة تعاليم المدينية على مظاهر الحياة الصوفية في بجاية، حتى لم يبق فيها خلال النصف الثاني من القرن السادس الهجري من هو خارج حدود تأثيره، سوى تيار التخويف والترهيب الذي يتزعمه أبو زكريا يحيى الزواوي، و تيار زهدي قائم على الوعظ و التنكير بزيادة عبد الحق الإشبيلي و قد سبقت الإشارة إليهما(1).

ثانياً: أن أبا مدين أخرج التصوف من داخل حواضر المغرب الأوسط كقلعة بني حماد، وبجاية، و تلمسان، و قسنطينة و بونة أواخر القرن السادس الهجري إلى البوادي و الأرياف، وبهذا يكون قد فتح باب التصوف الشعبي على مصرعيه أمام العامة(2). لذا شهد التصوف على تعاليم المدينية انتشار واسعاً في المغرب الأوسط إبان القرن السابع الهجري، لم يسبق له نظير، غير أن هذا الانتشار كانت له نتيجة عكسية على المستوى الفكري و الأخلاقي لتعاليم المدينية، حيث تدنى مستواها و انحصرت أواخر القرن السابع في زيارة الأتباع لقبر أبي مدين في العبادة بتلمسان، و التبرك به(3)، وابتداع سلوكات صوفية ألحقت بالمدينية، مثل تناول الأطعمة في سهرات القيام و المذاكرة، و استبدال التسبيح بالإنشاد، و مصاحبة قراءة الأوراد بحركات أقرب إلى

(1) حسب برنشفيك فإن الصوفي الوحيد الذي كان خارج دائرة التأثير المديني هو أبو زكريا يحيى الزواوي. المرجع السابق، ج2، ص 335.

(2) يوافق هذا رأي Alfred Bell من أن التصوف في القرن السادس الهجري/12م لم يقتصر على جماعة الزهاد و المتصوفة، بل شمل طبقات المجتمع المغربي Le soufisme en occident musulman ou 12eme et 13eme siecle, p 149. يرى لطفي عيسى أن ذلك بسبب إرتكاز الطريقة المدينية على مبادئ بسيطة، و قطعها مع كل عمق ما ورائي أو فلسفي و إثارتها للجانب السلوكي و الأخلاقي الذي يشدّد على معاني الصبر و التواضع والإخلاص و الزهد في الدنيا. أخبار المناقب في المعجزة والكرامة والتاريخ، دار سيراس للنشر، تونس 1993، ص 25.

(3) المقرئ : نفح الطيب، ج5، ص ص 504، 505؛ استمرت ظاهرة التبرك عند قبر أبي مدين إلى ما بعد القرن السابع الهجري، حيث شاهد ابن القنفذ لدى زيارته لضريح أبي مدين سنة 776هـ / 1375م الصوفية يبيتون الليل بجوار ضريحه و قد رأى القبور تراحت من حوله بكثرة كما أطلعنا أبو عبد الله محمد الرصاع على استمرار هذه الظاهرة إلى غاية القرن التاسع الهجري/15م، حيث ذكر زيارة أهل الهند و الصين لضريح أبي مدين. أنس النقيير، ص ص 105 و ما بعدها؛ فهرست الرصاع: تحقيق محمد العنابي، المكتبة العتيقة، تونس، 1967، ص ص 16، 17.

الرقص و الترنج منها إلى العبادة، كما كان يفعل عبد الله بن أبي بكر بن مرزوق و خواصه في جلساتهم الخاصة(1).

ثالثا: تمكن أبو مدين من تحويل بجاية خلال النصف الثاني من القرن السادس الهجري إلى مركز إشاع صوفي، نهل منه صوفية إفريقية، والمغرب الأقصى، و الأندلس، بعدما كانت بجاية وقلعة بني حماد و تلمسان مراكز إستقبال للتصوف السني والفلسفي الآتية من القيروان(2)، و أغمات و فاس ومراكش و سلا و جزولة و سجدماسة(3)، و إشبيلية و مرسية، حتى إنقضاء القرن السادس الهجري(4). لذا ظهرت إتجاهات صوفية مغربية، تعتمد أفكار أبي مدين إطاراً لنشاطها مثل: إتجه المجاريين بزعامة أبي محمد صالح في أسفي(5)، والطريقة الشاذلية بزعامة أبي الحسن الشاذلي(6).

— ج — المجاريون:

نسبة لشيخهم أبي محمد صالح بن ينصارن الماجري (تـ 631هـ/1234م) من أهل فاس(7) أخذ التصوف عن أبي مدين شعيب(8) و تلميذه عبد الرزاق الجزولي(9) في بجاية، ثم توجه إلى أسفي و أقام فيها رباطا، عرف برباط أسفي(10) اعتكف فيه متعبدا و مربيا للتصوفية على نمط الغزالي و تعاليم أبي مدين، حيث قام بسن نظام تربوي صوفي ألزم به تلامذته في

-
- (1) عبد العزيز فيلاكي: تلمسان في العهد الزياني، ج2، ص ص 378، 384.
 - (2) عن إنتقال التيارات الصوفية القيروانية إلى المغرب الأوسط، قبل سقوط القيروان في يد القبائل الهلالية سنة 449هـ/1057م. أنظر الهادي روجي إدريس: المرجع السابق، ج2، ص 337.
 - (3) ابن الزيات: التشوف، ص ص 88، 326، 373، 385، 442، 458، 462؛ ابن القنفذ: أنس الفقير، ص 62.
 - (4) ابن الزيات: المصدر السابق، ص 288؛ المقرئ: المصدر السابق، ج2، ص 161؛ الكتبي: فوات الوفيات، ج2، ص 256.
 - (5) ابن القنفذ: أنس الفقير، ص 61.
 - (6) عن تطابق مضمون الفكر الصوفي عند أبي مدين و أبي الحسن الشاذلي. أنظر الغبريني: المصدر السابق، ص ص 63، 64؛ محمد بن أبي القاسم الصباح: درة الأسرار و تحفة الأبرار في مناقب أبي الحسن الشاذلي، ورقة 47، 48، مخطوط دار الكتب التونسية رقم 5109، ورقة 47، 48.
 - (7) ابن فرحون: الديباج المذهب، ص ص 129، 130؛ حسب محمد المنوني فإن أصحاب هذا التيار يعرفون أيضا بالدكاليون نسبة لدكالة موطن غفيان الدكالي أحد أجداد أبي محمد صالح. التيارات الفكرية في المغرب المريني، مطبعة محمد الخامس، 1391هـ/1972م، ص 33.
 - (8) الغبريني: المصدر السابق الدراية، ص 133.
 - (9) ابن القنفذ: أنس الفقير، ص 63.
 - (10) ابن الزيات: المصدر السابق، ص 13؛ ابن القنفذ: أنس الفقير، ص 62.

رابطه فقد نقل لنا ابن القنفذ صورة عن هذا النظام إذ كان كلما أتاه مريدا يريد الولوج في رحاب التصوف السني يقوم بتعريفه بعيوب نفسه، ثم بالتزام الوحدة، ثم يدرجه في أوراده حتى يصبح من أهل المجاهدات(1).

و بهذه الطريقة تخرج على يده عدد من صوفية المغرب الأوسط عادوا إلى بجاية واستقروا فيها ناشرين بدورهم تعاليم شيخهم الماجري، و من هؤلاء أبو الربيع سليمان بن عمارة المسيلي، و أبو عبد الله محمد الكلوي، أبو الربيع سليمان بن حبوش الحسناوي مؤسس الزاوية الحسناوية خلال النصف الأول من القرن السابع الهجري، و التي كانت منارة يتلقى فيها المريدون التصوف على تعاليم أبي محمد الصالح الماجري(2)، و بهذه الطريقة تشكل تيار المجاريون في بجاية و لا غرابة فإن أتباعه في هذه المدينة كانوا كثيرهم من مجاري المغرب الإسلامي يؤدون الزكاة إلى رباط آسفي، حيث يقوم أبو محمد صالح بتوزيعها على الفقراء(3) وقد ظل هذا التواصل مستمرا بين الزاوية الحسناوية في بجاية و رباط آسفي بعد وفاة أبي محمد صالح سنة (631هـ/1234م) حيث كان أبناؤه و أحفاده يعرجون في النصف الثاني من القرن السابع الهجري على الزاوية الحسناوية لزيارة صوفيتها أثناء طريقهم إلى الحج(4). بل أن عبد الرحمن بن أحمد بن أبي محمد صالح، أحد أفراد البيت الماجري، فضل الإقامة في هذه الزاوية(5) كما نزل أبو عبد الله محمد بن أبي القاسم السجلماسي، أحد كبار تلامذة أبي محمد صالح خلال النصف الأول من القرن السابع الهجري في بجاية و لقن فيها التصوف(6) لأبي

(1) ابن القنفذ: أنس الفقير، ص 61.

(2) عباس بن إبراهيم المراكشي: الأعلام فمن حل مراکش و أغمات من الأعلام، ج 1، الطبعة الجديدة، فاس 1355 هـ/1937م، ص 367.

(3) عبد الحق بن إسماعيل الباديسي: المقصد الشريف و المنزعة اللطيف في التعريف بصلحاء الريف، تحقيق سعيد أحمد عراب، المطبعة الكاثوليكية، الرباط، 1402هـ/1982م، ص 117.

(4) عباس بن إبراهيم المراكشي: الأعلام، ج 1، ص ص 366، 367. خيم السكوت حول نشاط المجاريين في بجاية بعد القرن السابع الهجري/13م بينما لفت كل من ابن القنفذ و ابن فرحون إنتباهنا إلى استمرار نشاطهم في رباط آسفي. فابن القنفذ الذي زار آسفي سنة (763هـ/1361م) يخبرنا أن أحفاد أبي محمد صالح لازالوا إلى ذلك العهد مهتمين بقراءة مؤلفات جدهم و أتباع تعاليمه — طريقته — و كذلك خص ابن فرحون في القرن السابع الهجري/13م أسرة أبي محمد صالح بالعلم و الصلاح. أنس الفقير، ص 63؛ الديباج، ص 129.

(5) الباديسي: المصدر السابق، ص 117.

(6) يرى أبو عبد الله محمد بن أبي القاسم السجلماسي أن التواصل إلى إدراك الحقائق الإلهية و الإرتقاء إلى أعلى المراقي يتم بالتوحيد، كأن يلازم الهجير قول "لا إله إلا الله الحق المبين". الغبريني: عنوان الدراية، ص 132.

العباس أحمد الغبريني و أصحابه (1) ثم استقر به المقام في قلعة بني حماد، وتوفي بها. و لم تطلعنا المصادر عن نشاطه بالقلعة، سوى أن مكانته عند القلعين كانت كبيرة، حيث كانوا يزورون قبره تبركا به (2).

و صفوة القول فإن تيار المجاريين يمثل أطروحة صوفية، فكرتها العامة مأخوذة عن تصوف الغزالي و تعاليمها، على نمط التعاليم المدنية و نظامها التربوي، من صميم إبداع أبي محمد صالح. لذا لقيت ترحيبا كبيرا في المغرب الإسلامي و صارت من بين التيارات المغربية البارزة، و هذا ما يفسر تصنيف لسان الدين بن الخطيب أبا صالح الماجري ضمن قائمة المشائخ، الذين وصفهم بآباء الرجال و كراسي الهداية (3).

د - الشاذليون:

تنسب هذه الطريقة لأبي الحسن الشاذلي (ت-656هـ/1266م) من قبيلة غمارة القريبة من سبتة (4)، تلقى التصوف عن تلامذة أبي مدين شعيب، كأبي محمد عبد السلام بن مشيش في رابطته بجبل غمارة (5)، وأبي عبد الله محمد بن حرزهم بفاس (6)، وعن أبي سعيد الباجي

(1) الغبريني: عنوان الدراية، ص 309.

(2) نفسه، ص 133.

(3) هؤلاء المشائخ حسب ابن الخطيب هم : أبو مدين شعيب، و عبد القادر الكيلاني، وأبو العباس المرسي، و أبو العباس الرفاعي، و أبو الحسن الشاذلي. روضة التعريف بالحب الشريف، ص 616.

(4) أبو الحسن علي بن عبد الله الشاذلي تلقى تعليمه الصوفي و الفقهي بغمارة و فاس، ثم رحل إلى تونس سنة (615هـ/1218م)، و أسس في شاذلة رابطة، و تردد على تونس لنشر تعاليمه الصوفية. و نظرا لإلتفاف الناس حوله ضايقه الحفصيون في عهد أبي زكريا الحفصي فترك تونس و رحل إلى مصر و استقر فيها و في سنة (624هـ/1245م)، عاد إلى تونس للقاء تلميذه أبي العباس المرسي، ثم عاد إلى الإسكندرية، و تنقل في دمنهور و ديماط و المنصورة و مدن صعيد مصر، و حضر في القاهرة لمجالس كبار العلماء مثل العز بن عبد السلام، وابن دقيق العيد، و الشيخ ياسين تلميذ محي الدين بن العربي، توفي في حثيثا بالقرب من عيذاب على البحر الأحمر سنة 656هـ/1266م. الصباغ: درة الأسرار، ورقة 2 و ما بعدها؛ عبد الرزاق المناوي: الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية، مخطوط المكتبة الوطنية، الجزائر، رقم 1739 ص 117؛ ابنتام مرعي: المرجع السابق، ص 257، 258.

(5) الصباغ: درة الأسرار، ص 2؛ مهدي القاسي: تحفة أهل التصديق، ورقة 151؛ Louis Rinn : marabouts et khouan, P 219.

(6) أخذ أبو عبد الله محمد بن حرزهم تعاليم المدنية عن الشيخ أبي محمد صالح المجاري. الكتاني: سلوة الأنفاس،

J.1، ص 84؛ Louis Rinn : Optic, P 220.

بتونس(1). لذا تأثر بأبي مدين في جوانب كثيرة من حيث التقيد بالقرآن و السنة والمحافظة على الفرائض(2). و المداومة على القيام، حتى يفرغ القلب عما سوى الله(3)، وشجب سلوكات التقشف في المأكل و الملبس، فكان يلبس فاخر الثياب يركب الفاره من الدواب و الخيل والحياد(4). ونقل عنه قوله : " ليس التصوف بالرهبانية و أكل الشعير و النخالة، و ارتداء الثياب الخشن، وإنما بالعلم واليقين والصبر و الهداية " (5). و هو بذلك لا يرفض العقل كمدرک للحقائق الإلهية وأسرارها، كما فعل الغزالي و أبو مدين و إنما يُقرّ به و يعتبر الشريعة لجاما له(6). لذا كان ينكر الكرامات الحسية(7)، و هذا التوجه عبر عنه تلميذه أبو العباس أحمد المرسى(8) في قوله : " لا علوم هذه الطائفة - الشاذلية - علوم تحقيق، و علوم تحقيق تحملها عقول عموم الخلق " (9).

لكن إلى جانب هذا حملت خصوصيات أخرى جعلتها أكثر شعبية، كونها تشبثت بمذهب مالك في الفقه، و بالأشعرية في العقائد، و هما مذهب الأمة في المغرب الإسلامي(10) أضف إلى ذلك تركيزها على أذكار و أدعية بسيطة في شكل حكم أخلاقية مؤثرة في نفوس العامة

(1) الصباغ: درة الأسرار، ورقة 3.

(2) نفسه، ورقة 48؛ تأثر أبو الحسن الشاذلي كثيرا بمفهوم الزهد الذي أخذه عن أستاذه عبد السلام بن مشيش. ومضمونه أن عبادة الصديقين عشرون كلوا، و أشربوا، و ألبسوا و أنكحوا، و أسكنوا، وضعوا كل شيء حيث أمرهم الله، و لا تسرفوا، و أعبدوا الله، و لا تشركوا به، و اشكروه، و عليكم كف الأذى، و بذل الندى، فإنها نصف العقل. و نصفه الثاني أداء الفرائض، و اجتناب المحارم، و أن عبادة الله التفكير في أمر الله، و التفقه في دين الله. عبد المجيد الصغير: إشكالية إصلاح الفكر الصوفي في القرنين 18م و 19م، ج1، منشورات دار الأفاق الجديدة، المغرب، ص 34

(3) الصباغ: درة الأسرار، ورقة 47.

(4) عبد المجيد الصغير: المرجع السابق، ج1، ص ص 34، 35.

(5) محمد بن محمد الأندلسي السراج: الحلل السندسية في أخبار التونسية، ج1، تحقيق محمد الحبيب الهيلة، دار الغرب الإسلامي، 1985، ص 835.

(6) عبد المجيد الصغير: المرجع السابق، ج1، ص 30.

(7) ينكر أبو الحسن الشاذلي الكرامات الحسية، باستثناء التي تظهر عن إيمان و صدق عمل. عبد المجيد الصغير: المرجع السابق، ج1، ص 36.

(8) بعد وفاة أبي الحسن الشاذلي، صار أبو العباس أحمد المرسى شيخ الطريقة الشاذلية إلى أن توفي في الإسكندرية عام 686هـ/1287م. المقرئ: فتح الطيب، ج2، ص ص 190، 191؛ التبتكي: كفاية المحتاج، ص 5.

(9) الشعراني: لوائح الأنوار في طبقات الأخيار، ج2، مطبعة عبد الحميد أحمد حنفي، مصر بدون تاريخ، ص12.

(10) محمد بن أحمد بن شقرون: مظاهر الثقافة المغربية من القرن 13هـ إلى القرن 15هـ، مطبعة الرسالة، الرباط، 1970م، ص 54.

السذج، كحزب الشاذلي المعروف بحزب البحر(1)، فضلا على أنها اعتبرت التصوف و الحياة صنوين، حيث كان أبو الحسن الشاذلي يكره المريد العاطل عن العمل، ويرفض أن يسأل أتباعه الناس في شيء(2)، غير أن الشاذلية لم تعرف انتشارا واسعا لها في المغرب الأوسط إبان القرن السابع الهجري/13م، إذ انحصرت في قلة قليلة جدا، فبعد أن تسربت إلى بجاية مع الصوفي أبي إسحاق إبراهيم بن ميمون الزواوي (ت 686هـ/1287م)، الذي تلقاه بمصر عن أبي الحسن الشاذلي(3) لم يفعل على نشرها إذ إنقطع للعبادة سالكا طريق الخير و البر. كما أن سكوت المصادر عن تتبع نشاطه لم يكشف لنا صراحة عن دوره في نشر الشاذلية(4).

و نفس الصمت خيم على أبي عبد الله البجائي، و أبي الحسن البجائي اللذين صحبا أبا الحسن الشاذلي في طريقه إلى مصر(5). و في غياب القرائن نرجح أن الشاذلية تبقى من الطرق التي افتقدت إلى الجمهور في بجاية خلال القرن السابع الهجري، و نفس الظاهرة شهدتها تلمسان ، حيث لم نعرثر على ما يفيد حضور الشاذلية فيها، سوى تقليد عبد الله بن أبي بكر بن مرزوق (ت 681هـ/1228م) لأبي الحسن الشاذلي في جلساته الخاصة، التي كانت تضم أربعين من خواص أصحابه(6)، و هو نفس العدد الذي كان يحضر مجلس الشاذلي(7)، فضلا على التطابق الذي كان بين المجلسين فيما يخص استعراض الأحوال و الكرامات، و قراءة الأوراد في حماس جماعي(8). و يعود إنحصار الشاذلية في المغرب الأوسط خلال القرن السابع الهجري/13م في

-
- (1) من بين الأوراد و الأذكار الشائعة التي وضعها أبو الحسن الشاذلي الحزب الكبير، والحجاب العظيم، و دعاء حزب البحر. الصباغ: درة الأسرار، ص 20 و ما بعدها.
 - (2) عبد المجيد الصغير: المرجع السابق، ص 36.
 - (3) التادلي: تحفة العاشقين، ورقة 114.
 - (4) الغبريني: عنوان الدراية، ص 182.
 - (5) حسب إيتسم مرعي خلف الله فإن هذين الصوفيين البجائيين أديا دورا كبيرا في إثراء الحياة الفكرية بالمدينة المنورة. المرجع السابق، ص 357؛ يتحدث الفرد بل عن صوفي يعرف بأبي محمد عبد الله الشريف (ت 666هـ/1227م) و يقول: بأنه من أصحاب الشاذلي، و أنه كان إماما في مسجد الهواء، و مدرسا بالمدرسة التوفيقية في عهد المستنصر الحفصي. الفرق الإسلامية، ص 304.
 - (6) عبد العزيز الفيلالي: تلمسان في العهد الزياني، ج2، ص 379.
 - (7) برنشفيك: المرجع السابق، ج2، هامش، ص 344.
 - (8) عبد العزيز الفيلالي: المرجع السابق، ج2، ص 379.

رابعاً: أن كل الاتجاهات الصوفية في تلمسان و بجاية كانت تقف موقفا عدائيا إزاء ظواهر الشعوذة و الخرافات(1) التي ألصقت بالشاذلية من طرف الأتباع بعد وفاة أبي الحسن الشاذلي (ت 656هـ/1266م)(2). و بالتالي لم تكن بيئة المغرب الأوسط مناخا ملائما لانتشار الشاذلية في القرن السابع الهجري(3).

— ه — الاتجاه الباطني:

تبنى أنصاره أفكار الغزالي الصوفية القائمة على المجاهدات للوصول إلى الكشف، والميل إلى العلوم الباطنية(4)، و نزعوا إلى معرفة الله بكل ما في النفس من قوة و عاطفة و خيال، ويسمون هذا بالوصول و هو في رأيهم المثل الأعلى للمعرفة الإلهية(5). و زهدوا في كل شيء بما في ذلك منازل الصوفية و المواهب و العطايا الإلهية و الكرامات و كل ما يمن به الله على النفس الإنسانية ما عدا الله(6)، ناهيك عن إنتمائهم للمذهب المالكي، و معارضتهم للسلطة بطريقة سليمة إصلاحية تشجب العنف و الثورة على الحكم(7).

ظهر هذا التيار أولا في المرية بالأندلس، يتزعمه أبو العباس أحمد بن العريف الصنهاجي (ت 535هـ/1141م)(8) و تلامذته الأندلسيون الذين توزعوا في مدن الأندلس ينشرون مذهبهم

-
- (1) حول مناصبة صوفية المغرب الأوسط العداء للشعوذة و منتحليها. أنظر الغبريني: المصدر السابق، ص 178.
 - (2) يحمل برنشفيك أبا الحسن الشاذلي مسؤولية المساهمة في إعطاء التصوف المغربي صبغة الطرقية. المرجع السابق، ج2، ص 340.
 - (3) تأخر انتشار الشاذلية في المغرب الأوسط إلى ما بعد القرن الثامن الهجري/14م، أين ظهرت العديد من الطرق الصوفية استمدت تعاليمها من الطريقة الشاذلية. أبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي من القرن العاشر إلى الرابع عشر الهجري (16م - 20م)، ج1، المؤسسة الوطنية للنشر و التوزيع، الجزائر، 1981، ص ص 466، 467.
 - (4) إبراهيم القادري: المغرب و الأندلس في عصر المرابطين، ص 132.
 - (5) محمد أبو الريان: تاريخ الفكر الفلسفي، ص 79.
 - (6) بلغت بهم بطولة الزهد إلى حد الزهد في الرويا التي يشاهدونها في نومهم، حيث خاطب ابن العريف تلميذه أبا الحسن بن غالب في رسالة يقول له فيها بشأن الرويا " لا تكذب بها و لا تعمل عليها، فإن العمل على الكتاب والسنة هو الهداية". ابن عباد الرندي: الرسائل الصغرى، تحقيق بولس نويا (عن الملحق رقم خمسة الرسالة الرابعة) دار الشروق، بيروت 1974م، ص 220.
 - (7) إبراهيم القادري: المرجع السابق، ص 132.
 - (8) ابن بشكوال: كتاب الصلة، ص 81؛ التتبيكتي: كفاية المحتاج، ص 3، يلخص ابن العريف وجهته الباطنية في الوصول إلى المعرفة الإلهية و زهده في المواهب و العطايا والمنز الإلهية في قوله: "... فهذه علل أنف الخواص منها و أسباب انفصلوا عنها، فلم يبق لهم مع الحق إرادة، و لا في عطيايه شوق إلى استزاده، فهو منتهى مرادهم وغاية رغبتهم، فزهدهم جمع الهمة عن تفرقات الكون، لأن الحق عافاهم، بنور الكشف من التطلق بالأحوال ... =

الصوفي، حيث استقر أبو بكر محمد بن الحسين الميروقي(1)، و عبد الرحمن بن أبي الرجال المعروف بابن برجان في غرناطة(2)، و أبو القاسم أحمد بن قسي، و آخرون بحصن أرتلة نواحي إشبيلية(3). و لما توجست سلطة المرابطين في عهد علي بن يوسف (500هـ - 537هـ/1106م - 1143م) الخطر فيهم، بايعاز من الفقهاء، أمسكت بابين العريف و ابن برجان اللذين قادتتهما إلى مراکش، و تم إغتيالهما سنة 536هـ/1142م(4). بينما تمكن الميروقي من الفرار، حيث دخل بجاية عاصمة الحماديين وأقام فيها مدرسا لمذهبه الصوفي سنة 537هـ/1143م(5).

إلا أن المصادر لم تسعفنا في كشف النقاب عن أسماء الطلبة البجائيين الذين أخذوا عنه. وبالتالي نكتف فقط بتسجيل حضور هذا الاتجاه في بجاية خلال النصف الأول من القرن السادس الهجري، لكن لم نعر أيضا على ما يدلنا على إستمراريته في النصف الثاني من هذا القرن السادس إلى غاية النصف الأول من القرن السابع الهجري، أين نزل في بجاية كل من أبي محمد عبد الله الشريف الشامي(6)، و تقي الدين الموصللي(7)، قادمين من المشرق، و أبي عبد الله بن

ومحبتهم و فنأوهم في محبة الحق و أحبابه، فإن المحاب كلها ظلت في محبة الحق و تصاغرت و اضمحلت، وشوقهم هربهم من رسمهم و سماتهم. أنجيل جنثالث: المرجع السابق، ص 370، 371.

(1) أبو محمد محمد الميروقي صوفي و فقيه و محدث على المذهب الظاهري، أخذ التصوف عن ابن العريف وأبي علي الصنفي في الأندلس. و عن أبي بكر الطرطوشي بالألكندرية، و درس في مدن كثيرة في الأندلس. المقرئ: نفح الطيب، ج2، ص 155.

(2) أنجيل جنثالث: المرجع السابق، ص 332.

(3) النبال: الحقيقة التاريخية للتصوف، ص 367؛ Alfred Bell : La religion musulmane, T3, p 343.

(4) ابن بشكوال: المصدر السابق، ص 81.

(5) المقرئ: المصدر السابق، ج2، ص 155؛ وقع عبد القادر طالبي في إضطراب حينما ذكر أن من تلامذة أبي بكر محمد الميروقي في بجاية عبد الحق الإشبيلي، لأن نزول هذا الأخير في بجاية كان بعد 550هـ/1155م، كما يذكر الغبريني في حين كان رحيل الميروقي إلى المشرق بعد سنة 537هـ/1143م، مما يبطل صحة اللقاء بين الطرفين. عنوان الدراية، ص 75؛ المقرئ: المصدر السابق، ج2، ص 155؛ عمار طالبي: الحياة العقلية في بجاية، ص 160.

(6) أبو محمد عبد الله الشريف: ينتهي نسبه إلى النبي الهاشمي. له إمام بأصول الدين، و علم العقائد و علم الكلام، كان يزاول حرفة الخياطة بسوق الصوافين في بجاية. الغبريني: المصدر السابق، ص 177.

(7) تقي الدين الموصللي صوفي منظر، و رحالة زار بلاد فارس و الترك و التتر و السودان و المغرب و صقلية، اشتهر بمنظورته للمسيحيين و أهل الديانات الوثنية، بأسلوب خال من التعصب. انقطعت أخباره بعد رحيله عن بجاية. الغبريني: المصدر السابق، ص 166، 167.

شعيب الهسكوري (تـ 664هـ/1265م) من المغرب(1)، حيث استطاع عبد الله الشامي أن يشكل مجلسا كانت تحضره مجموعة من الطلاب تنهل من اتجاهه الباطني(2) كما تمكن تقي الدين الموصلي من أن يلفت الأنظار إليه بمجاهداته، حيث كان يواصل أربعين يوما دون أكل وشرب وينزع منزعا باطنيا للوصول إلى الكشف(3). لذا وصفه معاصره أبو الحسن علي الحرالي (تـ 638هـ/1239م) بأنه أحد أساطين الحكمة(4)، أما أبو عبد الله الهسكوري فقد وصفه بأنه من أهل العرفان، وعبادته في فكره حتى أنه كان يؤدي أوراده في مضطجعه و يقوم للصلاة دون تجديد الطهارة(4).

وهذا المنحى الباطني لم تكن العامة لتستطيع استيعابه، لذا بقي محصورا فهمه وكشف مقاصده في نخبة من الصوفية البجائيين(5) يعتبر أبو إسحاق إبراهيم بن الخطيب البجائي(6) أحد النماذج البارزة، حيث لخص إتجاهه الباطني في أحد قصائده مصرحا أن قمة النعيم لديه هي الوصول إلى إدراك الحقائق الإلهية في قوله: (الكامل)

روضُ المعارف حضرة العرفاء و جنى التفكير جنة العقلاء
و نعيم أهل الحق درك حقائق لاحت بأفق القلب حال صفاء
فاركب براق القلب سرت مسلما و احذر عليك تجسس الرقباء(7)

(1) أبو عبد الله الهسكوري من قبيلة هسكورة أكمل تعليمه في المغرب، و نبغ في الأصلين و الفقه على مذهب مالك، نزل بجاية و أقام بها، ثم رحل إلى المشرق و أقام بئر الإسكندرية ثلاث و عشرين سنة ملازما الجهاد والاجتهاد، ثم رجع إلى تونس واشتغل بالتعليم و صار له أتباع. الغبريني: المصدر السابق، ص 173.

(2) كان أبو عبد الله الشامي يستخدم الحجج العقلية في إثبات صور الله و كشف أسرارها و من فرط إستخدامه للعقل أن الغبريني شبه منهجه هذا بمنهج الملاحدة. المصدر السابق، ص 177.

(3) نفسه، ص ص 166، 167.

(4) نفسه، ص 166.

(4) نفسه، ص 175.

(5) نفسه، ص ص 175، 176.

(6) كان إبراهيم بن الخطيب أحد أصحاب أبي العباس أحمد الغبريني صاحب عنوان الدراية، برع في أصول الفقه و المذلق و النحو و الشعر و توفي في بجاية قبل أن يستكمل الأربعين من عمره. الغبريني: المصدر السابق، ص 201.

(7) نفسه، ص 201.

و هذا الوصول لإدراك الحقائق الإلهية بالنسبة لديه يتم عن طريق التأمل و المعرفة عبر عنه في قوله: (الكامل)

و أعبرُ عوالم لا تقف بمعالم و أحذر عوالم شره الرُفقاء
و أقرأ سطور الكون في منشورها بعيان عين أو بفرط ذكاء
و أكسر حروف خطوط أعلام بدت تجد المعالي مصبجات مساء
تتلو بسورتهم سورة خُسمها معنى أمر مُدرك الخُطباء(1)

و في تلمسان كان هذا الاتجاه حاضرا بها منذ أوائل القرن السادس الهجري، من ذلك أن المهدي ابن تومرت لما نزل في أحد مساجدها في سنة 512هـ/1118م، وجد فيه رجلا من أهل العرفان يتعبد(2)، و كذلك إشارة يحيى بن خلدون إلى الصوفي أبي عبد الله محمد بن عيسى(3) بأنه من أهل العرفان القدماء في مدينة تلمسان(4).

ناهيك عن نزول أبي إسحاق إبراهيم بن يوسف الوهراني (ت 569هـ/1173م) — ابن قرقول — من إشبيلية إليها في النصف الثاني من القرن السادس الهجري و هو من كبار تلامذة ابن العريف(5)، حيث سمحت له إقامته الطويلة في تلمسان أن يتلقى و يحتك بكبار صوفيتها مثل ابن غزلون الذي لا نعلم عنه الكثير سوى أنه من أهل المجاهدات، و الفقه المالكي و أن وفاته كانت بتلمسان، و قبره عند باب العقبة(6).

(1) الغبريني: المصدر السابق، ص 202.

(2) عبد الواحد المراكشي: المعجب، ص 183؛ المقرئ: نفح الطيب، ج5، ص 262.

(3) كرر يحيى بن خلدون ترجمة أبي عبد الله محمد بن عيسى مرتين عن قصد لأن الترجمة الأولى هي لصوفي من أهل أجادير عاصر يغمراسن بن زيان (633هـ — 681هـ/1236م — 1284م) بينما الترجمة الثانية هي لأبي عبد الله محمد بن عيسى التلمساني الذي كان ينتحل مظهرين: مظهر في زي الملوك و آخر في زي الرهبان. بغية الرواد، ج1، ص ص 113، 117.

(4) يستخدم يحيى بن خلدون لفظ القدماء عندما يتعلق الأمر بصوفي من أهل القرن الخامس أو السادس الهجريين. المصدر السابق، ج1، ص 117.

(5) أبو إسحاق إبراهيم بن يوسف الوهراني، أصله من حمزة ولد بالمرية، و تلقى فيها معارفه على يد جده أبي القاسم بن ورد، ثم رحل إلى الإشبيلية، و تلقى فيها التصوف عن أبي العباس بن العريف و أبي بكر بن العربي. ثم نزل إلى تلمسان و أقام فيها مدة، ثم رحل سنة 564هـ/1167م إلى سبتة، ثم إلى فاس و توفي بها سنة 569هـ/1173م. الحنفاوي: تعريف الخلف برجال السلف، ج1، ص 260 و ما بعدها.

(6) يحيى بن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص 127؛ الحنفاوي: المصدر السابق، ج1، ص 261.

و لا يستبعد أن يكون هذا الاحتكاك نمودجا معبرا عن إنتقال أفكار ابن العريف الباطنية من المرية و إشبيلية إلى تلمسان، طالما أن المصادر لم تكشف لنا سفورا عن أسماء الصوفية التلمسانيين الذين التقوا حول ابن قرقول.

و نفس الغموض شاب نزول أبي إسحاق إبراهيم بن يوسف بن دهاق من مرسية إلى تلمسان أوائل القرن السادس الهجري، و هو شارح كتاب محاسن المجالس لابن العريف — كما أشرنا سابقا — (1).

و يعود عدم وضوح نشاط صوفية الاتجاه الباطني في المغرب الأوسط خاصة في تلمسان إلى تخفيهم وتسترهم لأسباب سياسية و مذهبية متعلقة أساسا بطبيعة العلاقات بين أصحاب هذا التيار و سلطة المرابطين إلى غاية 540هـ/1146م.

حيث تدهورت العلاقات بين المرابطين و صوفية هذا الاتجاه بعد مقتل شيخهم ابن العريف و ابن برجان على يد قاضي المرابطين بمراكش ابن الأسود سنة 536هـ/1141م (2) وانتقال هذا الاتجاه من مبدأ الاعتدال إلى التطرف، حيث قام أبو القاسم أحمد بن قسي (ت 546هـ/1151م) أحد تلامذة ابن العريف بثورة المريدن منذ 539هـ/1144م ضد المرابطين في غرب الأندلس (3) و انظم إليه تلامذة بن العريف (4) و بذلك فتحت المواجهة بين أنصار هذا الاتجاه و دولة المرابطين في كامل أنحاء المغرب و الأندلس.

بينما كان للسياسة المذهبية — التي سلكها الموحدون — دور بارز في تعميق هوة الخلاف و الصراع بينهم و بين صوفية الاتجاه الباطني، حيث استخدموا كل الوسائل بما في ذلك العنف و القسوة لتحويلهم من مذهبهم المالكي (5) إلى مذهب الدولة الموحدية، و الذي يشكل خليطا من المذاهب و العقائد تجمع بين المذهب الظاهري، و الأشعرية، و المعتزلة، و السنة و الشيعة (6).

(1) يحي بن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص 129؛ إلترم الكتاب و المؤرخون المغاربة الصمّت إزاء مؤلفات ابن العريف، و ذلك لأن معظمهم كان من علماء السنة المحافظين الذين لا يروقه الحديث عن التصوف و المتصوفة. يحي هويدي: تاريخ فلسفة الإسلام في القارة الإفريقية، ج1، مكتبة النهضة المصرية، 1965م، ص 300.

(2) التتكملي: نيل الإبتهاج، ص ص 58، 59.

(3) ابن الخطيب، تاريخ إسبانيا، ص 249.

(4) النبال: المرجع السابق، ص 367.

(5) عن مقاومة الموحدين للمذهب المالكي. و انحصاره في عهدهم. أنظر برنشفيك: المرجع السابق، ج2، ص 301.

(6) عبد العزيز الفيلاي: تلمسان في العهد الزياني، ج2، ص ص 358، 359.

الأمر الذي قوض من ظهور نشاط بارز لصوفية الاتجاه الباطني في تلمسان و بجاية أثناء فترة الحكم الموحدية بحكم إنتمائهم للمذهب المالكي. و لما ظهر الحفصيون و بسطوا سلطتهم على شرق المغرب الأوسط، وأظهروا مرونة كبيرة إتجاه الصوفية المالكية، نشط الإتجاه الباطني في بجاية و صار له نخبة من الأتباع كما مر معنا(1).

(1) إتجه الحفصيون خلال القرن السابع الهجري في بجاية إلى إتباع سياسة مرنة إزاء صوفية الإتجاه الباطني كالسماح لهم بالنشاط دون إكراه، و في نفس الوقت إسقاط الاعتبارات المذهبية من جدلية الصراع بين السلطة وفقهاء المذاهب. لذا شهنت بجاية نهضة للمذهب المالكي في القرن السابع لم يشهد لها نظير. الغبريني: المصدر السابق، ص ص 91، 147، 178، 223، 311؛ يصف برنشفيك مالكية بجاية في القرن السابع الهجري بالفقهاء المتشبهين بخصوصيات المدرسة القيروانية العتيقة، مقلدا من المحاولة التوفيقية الناجحة التي قام بها ناصر الدين المشدالي (تـ 731هـ/1331م) بين أصول المذهب المالكي و فروعه من خلال مختصر ابن الحاجب و رسالة ابن أبي زيد القيرواني. المرجع السابق، ج2، ص 303.

الباب الثاني:

التيارات الصوفية في المغرب الأوسط خلال القرنين السادس والسابع
الهجريين 12 - 13 الميلاديين

الفصل الثاني:

— 3 — تيار التصوف الفلسفي

أ — الحراليون

ب — اتجاه الوحدة المطلقة

ج — اتجاه وحدة الوجود

3 - تيار التصوف الفلسفي:

يقوم أصحاب هذه الفرقة بمجاهدة النفس بالصيام، و القيام، و التهجد، و الذكر، و الخلوة، والعمل على كشف حجاب الحس لمعرفة الله و اكتساب علومه، و الوقوف على حكمته و أسرارهِ. فإذا حصل لهم الكشف تمكنوا من الإدراك، و كشفوا حقائق الموجودات، و حقائق الملك و الروح والعرش والكرسي. غير أن صوفية هذه الفرقة اختلفوا في طرق مجاهداتهم، وفي كيفية تغذية الروح العاقل بالذكر كي يحصل لها الإدراك(1). جعلهم ينقسمون إلى عدد من الاتجاهات ظهرت في المغرب الأوسط خلال القرنين السادس والسابع الهجريين/12 و13 الميلاديين، و هي: اتجاه الحراليين، و اتجاه الوحدة المطلقة، و اتجاه وحدة الوجود سنستعرضها كالتالي:

أ - الحراليون:

هي فرقة تنتسب لشيخهم أبي الحسن علي الحرالي التيجيبي (تـ 638هـ/1239م - 1240م)(2)، الذي تبنى أفكار مدرسة التصوف الإشراقي، و تأثر بكبار صوفيتها كشهاب الدين بن حبش السهروردي (تـ 580هـ/1183م)، وأبي الحسن بن عبد الله بن سينا (تـ 428هـ/1037م). و قلدهما في الخطوات التي وضعها و خاض على منوالها هذه التجربة الصوفية التي انتهت به إلى حالة شروق الأنوار الإلهية(3). فهو يعتبر كالسهروردي أن الموجودات المادية والروحية في العالم، بما فيها العقول المختلفة، أصلها من نور الله، الذي هو الإشراق في قوله: (الرمل)

أشرفت أنفسنا من نُوره فوجودُ الكلِّ عن فيضِ الكـرم(4)

و يذهب إلى أن مرتبة مشاهدة الله و الاطلاع على أسرارهِ، والانتفاع بملذاته و معارفهِ. لا يتم التوصل إليها بواسطة العقل، و إنما بالمجاهدات و أنواع الرياضة الشاقة، في قوله: (الرمل)

كَلَّمَا رُمْتُ بِذَاتِي وَ صِلَةً صار لي العقل مع العلم جَلَم(5)

(1) ابن خلدون: المقدمة، ص 296.

(2) المقرئ: نفح الطيب، ج2، ص 187.

(3) الغبريني: عنوان الدراية، ص 145.

(4) نفسه، ص 156.

(5) نفسه، ص 157؛ يقول الحرالي: "أَقَمْتُ ملازماً مجاهدة النفس سبعة أعوام حتى استوى عندي من يعطيني دينارا و من يزدريني". المقرئ: المصدر السابق، ج2، ص 188.

و هذه المجاهدات و أنواع الرياضة لخصها في مراحل، هي نفس المراتب و المراحل التي رسمها ابن سينا في كتابه الإشارات، فهو يعبر عن مرحلة تطهير السر أو ما يعرف بالأوقات الوجدانية، التي تشرق فيها خلصات من الأنوار الإلهية على النفس في قوله: (الطويل)

و مَسَّتْ يَدَانَا جَوْهَرًا مِنْهُ رَكِبَتْ نَفْسٌ لَنَا لَمَّا صَفَتْ فَتَجَوَّهَرْنَا
فَمَا السَّرُّ وَ الْمَعْنَى وَ مَا الشَّمْسُ قُلْ لَنَا وَ مَا غَايَةُ الْبَحْرِ الَّذِي عَنْهُ عِبْرَانَا (1)

و عن مرحلة السكينة التي يزيد فيها شروق الأنوار الإلهية ويحصل للنفس فيها ملكة مشاهدة الأنوار العليا، لتعبر بعدها النفس إلى مرحلة النيل، التي تصبح فيها ذات الصوفي مرآة عاكسة للألوهية، فيكون حين مشاهدته لذاته مشاهدا الله. و هذا هو حال الوصول أو الوحدة التامة (2)، و كل هذه المراحل وصفها في قوله: (الطويل)

حَلَّلْنَا وَجُودًا اسْمُهُ عِنْدَنَا الْفَضَا يَضِيقُ بِنَا وَسْعًا وَ نَحْنُ فَمَا ضَقْنَا
تَرَكْنَا الْبَحَارَ الزَّاخِرَاتِ وَ رَاعِنَا فَمَنْ أَيْنَ يَدْرِي النَّاسَ أَيْنَ تَوَجَّهْنَا (3)
ثم تأتي مرحلة الغيبة عن النفس، التي يشاهد فيها الله، فيرى بعين الألوهية، و يسمع بسمعها، و يفعل بقدرتها، حيث يقول عنها: (الكامل)

فَتَرَى النَّفْسَ عَنْ عَالَمِهَا بِاخْتِبَاءٍ لَيْسَ تُدْنِيهِ الْهَمَمُ
لَيْسَ يَدْرِي مَنْ أَنَا إِلَّا أَنَا هَا هُنَا الْفَهْمُ عَنِ الْعَقْلِ أَنْبَهُم (4)
و قوله أيضا في هذا المعنى:

و شَمْسٌ عَلَى الْمَعْنَى تُطَالِعُ أَفْقَنَا فَمَغْرُبُهَا فِينَا وَ مَشْرِقُهَا مِنْهَا (5)

و بهذه الأطروحة الصوفية الأشراقية دخل الحرالي بجاية مطلع القرن السابع الهجري، و جلس في جامعها الأعظم مدرسا و مربيا (6)، حيث استطاع أن يجمع من حوله طلبة بجائيين تأثروا بأرائه الإشراقية و هم:

(1) الغبريني: عنوان الدراية، ص 156.

(2) إذا لحظ الصوفي في هذه المرحلة نفسه، فمن حيث هي لاحظة لا من حيث هي بزيتها. أبو الريان: تاريخ الفكر الفلسفي، ص 331.

(3) الغبريني: المصدر السابق، ص 156.

(4) نفسه، ص 157.

(5) نفسه، ص 157.

(6) نفسه، ص 224.

أبو الفضل القرطبي (ت 662هـ/1263م) (1) و أبو الحسن بن علي بن عمران الملياني المعروف بابن أساطير (ت 670هـ/1271م) (2)، و أبو محمد عبد الحق بن الربيع الأنصاري (ت 675هـ/1276م) (3). وأبو زكريا بن محجوبة القرشي السطيفي (ت 677هـ/1278م) (4)، و أبو عبد الله محمد القصري (5)، و أبو عبد الله السلاوي (6)، و الأديب أبو عبد الله التيجيبي (7)، و لما رحل شيخهم الحرالي إلى المشرق، تصدروا بدورهم لنشر التصوف الإشراقي في بجاية في غضون النصف الثاني من القرن السابع الهجري.

حيث كان أبو الفضل القرطبي يقر بالمراتب التي اتبعها الحرالي لبلوغ درجة المشاهدة، لكنه يعتبر أن المشاهدة الواضحة لله تكون أثناء الموت، لأن الموت في رأيه واسطة توصل الحبيب بالمحبيب، و يعتبر أن المعرفة التي تلقىها النفس من خلال شروق الأنوار الإلهية عليها أثناء مراحل مجاهدتها في الحياة الدنيا تنقلب في الآخرة إلى مشاهدة (8).

(1) خرج أبو الفضل من قرطبة، و نزل في رباط آسفي، حيث أخذ عن أبي محمد صالح الماجري، ثم دخل بجاية وأخذ بها عن الحرالي، و ظهر له نشاط فاعل في بجاية خاصة بمسجد النطايعين، و في زاويته الخاصة، توفي و دفن في بجاية. الغبريني: المصدر السابق، ص 161 و ما بعدها.

(2) كان ابن أساطير زاهدا منقطعا عن الناس، لما يعلم شتى: كالفقه، و أصول الدين و علوم الحكم، و علم الوثيقة، توفي في بجاية (سنة 670هـ/1271م). الغبريني: المصدر السابق، ص 199.

(3) ولد أبو محمد عبد الحق بن الربيع في بجاية و قرأ بها، و نظرا لإلمامه بفنون عديدة كالفقه وأصول الدين، وأصول الفقه و المنطق و التصوف، و علم العربية، و الكتابة الشرعية والأدبية، و الحساب و الخط، و تقريره للفتاوى و المسائل، إذا استشكل على القضاة حلها، أجمع علماء المغرب الأوسط بأنه لم يكن يضاهيه أحد من علماء وقته و لما توفي سنة 675هـ/1276م دفن خارج باب المرسى، و حضر جنازته خلق كثير. الغبريني: المصدر السابق، ص 85 و ما بعدها؛ التكتي: كفاية المحتاج، ص 53.

(4) أخذ أبو زكريا بن محجوبة التصوف عن الحرالي في مصر، و لما عاد إلى بجاية عمل على نشر أفكار شيخه، إلى أن توفي سنة 677هـ/1278م، الغبريني: المصدر السابق، ص 119، 120.

(5) كان أبو عبد الله محمد القصري زاهدا متواضعا، على أخلاق السلف الصالح، عالما بالفقه وأصول الدين، وأصول الفقه و علم العربية. الغبريني: المصدر السابق، ص 170.

(6) حسب إشارات الغبريني، فإن عبد الله السلاوي يكون قد دخل بجاية أوائل القرن السابع الهجري، قادما إليها من سلا. و تظهر مساهمته في إثراء الحركة الصوفية في بجاية، من حيث أنه منهل صوفي، اغترف منه كبار صوفية المغرب الأوسط، كأبي زكريا يحيى الزولوي، صاحب تيار التخويف و الترهيب، و بانضمامه إلى الاتجاه الحرالي أصبح أحد أعمدة التصوف الإشراقي بهذه المدينة. المصدر السابق، ص 139، 162.

(7) ابن الأبار: التكملة، ج2، ص 579.

(8) الغبريني: المصدر السابق، ص 162.

و لنشر أفكاره الإشراقية أسس زاوية في بجاية، كان يقيم فيها مع خواص من تلامذته. الذين كانوا يتبعونه أيضا في رحلاته التي كان يقوم بها خارج بجاية في شكل سياحة روحية، يكشف لهم أثناءها عن كراماته، ويصرهم بسبل العارفين(1). غير أن الملاحظ أن عدد تلامذته كانوا من القلة. و قد ذكر الغبريني بعضهم مثل: أبي زكريا الكماد، و معاوية الزواوي و أبي محمد عبد الله بن المعطي التدلسي(2). و فقد علل أبو زكريا بن محجوبة السطيفي أحد أقطاب التصوف الإشراقي، و من المعاصرين لأبي الفضل القرطبي، انحصار أفكار القرطبي في قلة من التلامذة الأتباع إلى إفتقار عامة البجائيين إلى بصيرة و سريرة يعقلون بها أحواله و كراماته(3).

أما ابن أساطير فقد انحصر نشاطه في تلقين أصحابه كتاب الإشارات لابن سينا(4)، كما التف من حول أبي محمد عبد الحق بن الربيع البجائي مجموعة من الطلبة، كان يلقيهم مراتب الوصول إلى مشاهدة الله(5)، كان قد حددها في قصيدة من خمسمئة بيت، ذكر الغبريني مقاطع منها، تناولت إشارات إلى مرحلة السر، و مرحلة الغيبة، التي يُشاهدُ فيها الله بعد مراتب المجاهدات، التي تقطعها النفس في قوله: (الكامل)

و بها ركبِتُ زواجر من حُبِّها	و لبستُ سرّاً ثوبا آخرا
و بها فنبيتُ عن الفناء و غضتُ في	ماء الحياة مسرما و مدفرا
فتراءُ حين تراك ذاتا رافعا	للبس حتى لا ترى إلا العرا
فهناك يُفتَحُ بابُه، و لطالما	قد كان دونك مبهما متعذرا(6)

بينما أثرى أبو زكريا السطيفي هذا الاتجاه بمؤلفاته الصوفية، إذ ترك أشعارا في التصوف و كتابا شرح فيه أسماء الله الحسنى سبق الحديث عنها(7) في حين كان لأبي عبد الله محمد القصري مجلس درس مشهور في بجاية، يحضره جماعة من تلامذته، يشرف على تربيتهم

(1) الغبريني: عنوان الدراية، ص 163.

(2) بينما استقر كل من أبي زكريا الكماد، و معاوية الزواوي في بجاية، عاد أبو محمد عبد الله بن المعطي إلى موطنه نلس. و في غياب تعقب المصادر لنشاطه، نرجح أنه عمل بدوره على نشر تعاليم شيخ أبي الفضل القرطبي في موطنه. الغبريني: المصدر السابق، ص 162، 163.

(3) نفسه، ص 164.

(4) نفسه، ص 199.

(5) من بين تلامذته البجائيين الصوفي أبو عمر أحمد العمري. الحفناويك تعريف الخلف، ج2، ص 119.

(6) هذه الأبيات كان قد إنتقاها أبو الحسن الحرالي، لما قرأ قصيدة تلميذه أبي محمد عبد الحق بن الربيع البجائي.

الغبريني: عنوان الدراية، ص 87، 88.

(7) نفسه، ص 120.

الصوفية، و يتتبع أخبارهم خارج المجلس، و يكشفهم بأحوالهم(1). و زاد من تجذر هذا الاتجاه في بجاية إستقرار أبي العباس أحمد بن خالد المالقي فيها، الذي أخذ بدوره ينشر بين طلاب بجاية كتاب الإشارات لابن سينا، فأخذه عنه أصحاب أبي العباس أحمد الغبريني(2). و مما يلفت الانتباه أن صوفية هذا الاتجاه الإشرافي كان لهم مسجد خاص يعرف بمسجد النطاعين، و يظهر من كنهه أن العامة لم تكن تنتظر بعين الرضا إلى نشاطهم، لما كانت ترى في سلوكياتهم و أفكارهم من شنوذ و تتطع لم ترق إلى فهمه(3).

ب - اتجاه الوحدة المطلقة:

يرى أصحاب هذا التيار، أن الله هو مجموع ما ظهر و ما بطن و لا شيء سوى ذلك، و كل ما تراه في الوجود ما هو إلا أوهام يعتقدها الضمير، و الإنسان مؤلف من حق و باطل، فإذا سقط الباطل المتسبب الوحيد في هذه الأوهام بأنواع المجاهدات، لم يبق سوى الحق الذي يحل في ذات الإنسان(4)، فيصبح سمعه الذي يسمع بهن و بصره الذي يبصر به فتتكشف له الأسرار، و تتجلى له المعاني من غير مبصر و من غير ناطق(5). ظهر هذا الاتجاه في المغرب الأوسط متمثلاً في طريقتين هما: الشاذلية في تلمسان و السبعينية في بجاية، فأما الشاذلية فنسبة لمؤسسها أبي عبد الله الشاذلي الحلوي (تـ أوائل القرن 7هـ/13م)، الذي نزل من مرسية إلى تلمسان قبيل نهاية المئة السادسة للهجرة، أو في أوائل القرن السابع الهجري، و استقر فيها ممارساً لمذهبه في الوحدة المطلقة(6)، التي أشار إليها في بعض أشعاره كقوله: (الوافر)

إذا نطقَ الوجودُ أصاخَ قـوْمَ	بأذن إلى نطق الوجودِ
و ذاك النطقُ ليس به انعجام	و لكن دقَّ عن فهم البليدِ
فكن فطناً تتادى من قريب	و لا تك من ينادى من بعيد(7)

(1) الغبريني: المصدر السابق، ص ص 170، 171.

(2) نفسه، ص 100.

(3) نفسه، ص 161.

(4) ابن خلدون: شفاء السائل، ص 52.

(5) المقرئ: المصدر السابق، ج5، ص 260.

(6) حسب رواية يحيى بن خلدون، فإن نزول الحلوي و استقراره في تلمسان كان أواخر دولة الموحدين في الأندلس، أي عهد المأمون (624هـ-630هـ/1226م-1232م). غير أن المؤكد أن الحلوي كان موجوداً في تلمسان أوائل القرن السابع الهجري/13م، لأن إبراهيم بن يوسف بن دهاق المتوفي في مرسية (سنة 610هـ/1214م)، كان أخذ عن الحلوي في تلمسان قبل وفاته. بغية الرواد، ج1، ص 128؛ ابن فرحون: الديباج، ص 90؛

Georges Marçais : Telmcen, P75.

(7) يحيى بن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص 128.

و معنى هذه الأبيات، أن الله إذا صار للعبد سمعا و بصرا، يسمع به و يبصر به، أصاح إلى الأحوال و اجتلى المعاني، فيرى من غير مبصر و يسمع من غير ناطق(1). غير أن الحلوي لم يفصح جهارا عن اتجاهه، فكان يظهر في شوارع تلمسان بزي المجانين، و يتستر بمظهر بائع الحلوى للصبيان، الذين كانوا ينقرون له، فيدور و يشطح مرددا مقاطع شعرية في معاني المحبة، و إذا أراد الإنصراف يركب قصبته على هيئة راكب الجواد(2). و يستفاد من سلوكات تلامذة الحلوي الجانب النظري للشوذية، فهي إلى جانب قولها بالوحدة المطلقة تذهب إلى الزهد في كل شيء، مع إثارة الخمول، و اعتماد التمثيل و التشبيه، واللجوء إلى النوادر لتقريب الفهم إلى الحاضرين، و مؤانستهم و إطلاعهم على الكرامات التي يتوصلون إليها(3).

و من بين الذين تلقوا الشوذية عن الحلوي في تلمسان(4) إبراهيم بن يوسف بن محمد بن دهاق المعروف بابن المرأة (ت 610هـ/1214م)(5) الذي كان ينزوي مع شيخه الحلوي يتعبدان في كهف خارج باب كشوطة(6)، و ب وفاة الحلوي، تزعم ابن دهاق نشر الشوذية، فأخذها عنه أبو عثمان سعيد بن عبد الله المعروف بالجمال(7)، الذي دخل بجاية خلال النصف الأول من القرن السابع الهجري، و لقنها بدوره لطلبتها(8). و نظرا لجانب التخفي و التستر، الذي اعتمده

(1) المقرئ: المصدر السابق، ج5، ص 260.

(2) يحي بن خلدون: بغية الرواد، ج1، ص ص 127، 128؛ تنكره في زي المجانين يعكس تخوفه من سلطة الموحدين، خاصة بعدما اعتبر مع جملة أتباعه، أن العلوم الشرعية غير صحيحة في ذاتها، و هو تورط صريح في شؤون السياسة؛ المقرئ: المصدر السابق، ج5، هامش ص 261.

(3) ابن الخطيب: الإحاطة، ج1، ص 325.

(4) كان أبو عبد الله الشوذي يدرس بمسجد كائن بخندق عين كنور، خارج باب القرميدين شمال مدينة تلمسان. يحي بن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص 90، 127؛ ابن مريم: البستان، ص 69.

(5) سكن إبراهيم بن يوسف بن دهاق مالقة، و نبغ في علم الكلام و الحديث، و التفسير والتاريخ، و نظرا لانتحاله الطريقة الشوذية، و أخرجه القاضي أبو بكر ابن المرابط من مالقة، فأتجه إلى مرسية و توفي بها (سنة 610هـ/ 1214م). و من مؤلفاته كتاب إجماع الفقهاء. ابن الخطيب: الإحاطة، ج1، ص 325، 326؛ ابن فرحون: الديباج، ص 90؛ ابن خلدون: شجرة النور الزكية، ص 173.

(6) يقع باب كشوطة في الناحية الغربية من مدينة تلمسان. يحي بن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص 90، 128.

(7) أبو عثمان سعيد الجمال الصوفي ميسور الحال، متمكن في أصول الدين، لم تكن له حرفة سوى الإشتغال بالعلم. الغبريني: المصدر السابق، ص 198.

(8) نفسه، ص 198؛ الظاهر أن الشوذية كانت موجودة في بجاية منذ القرن السادس الهجري/12م، يمثلها أبو عبد الله العربي (ت 611هـ/1214م)، كان أيضا مستترا في صورة البله، يركب قصبته، و يخرج للسباحة و الحج تماما كما يفعل الحلوي. الغبريني: المصدر السابق، ص 80.

صوفية الطريقة الشاذلية تقليداً لشيخهم الحلوي، لم يتمكن من الوقوف على عدد كبير من أسماء طلبتها و منتحليها(1)، رغم أن إنتشارها تجاوز حدود المغرب الأوسط إلى إفريقية قبل وفاة الحلوي أوائل القرن السابع الهجري(2). لكنها ظهرت جليا خلال النصف الثاني من القرن السابع الهجري/13م، ممثلة في الصوفي أبي عبد الله محمد بن خميس التلمساني (تـ708هـ/1309م)(3). الذي كان مطلعاً على المعارف و الفلسفات القديمة(4)، و خاض تجارب صوفية عديدة قبل أن يستقر أمره على الطريقة الشاذلية. أشار إلى بعضها في أشعاره، كتجربته في الإتصال بعالم الشهادة بواسطة التأمل العقلي على طريقة الفرابي (تـ339هـ/950م)، وتجربته في تلقي الأنوار الإلهية على طريقة السهروردي، في قوله: (الطويل)

و سرتُ إلى فراب منها نفحةً قدسيةً جاءت بنخبة ألهَا
ليصوغ من ألحانه في حانها ماسوغ القسيس من أرمالهَا
تغلغلْتُ في سهرورد فأسهرتُ عينا يورقها طروق خيالها
فخبا شهاب الدين لما أشرقَتْ و خوى فلم يثبت لنور جلالها(5)

و الظاهر أن هذه التجارب الصوفية لم تتَّمل النهم الروحي لابن خميس، الذي اعتكف دارساً متفحصاً لما كتبه أساطين الوحدة المطلقة الأندلسيون، و على رأسهم : أبو محمد عبد الحق

(1) نرجح أن تخفي صوفية الطريقة الشاذلية و تسترهم، يعود إلى خوفهم من الموحدين، خاصة بعد أن أعلن الخليفة المأمون (624هـ — 630هـ/1224م — 1233م) ترك الجدال والابتعاد عن علم الكلام و الفلسفية حفاظاً على وحدة الدولة. عبد العزيز فيلاكي: تلمسان في العهد الزياني، ج2، ص 375.

(2) يظهر هذا من خلال إرسال الحلوي تلميذه ابن دهاق إلى تونس ليتلقى أصول الشاذلية عن أحد تلامذته التونسيين. يحي بن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص 128.

(3) ابن خميس من أهل تلمسان، اشتغل موظفاً بديوان الإثشاء عند الزيانيين و نبغ في صناعة العربية والأصليين، و قول الشعر، فر من تلمسان أثناء الحصار المريني عليها (تـ698هـ — 707هـ/1299م — 1308م)، و دخل غرناطة فلقى فيها كل الإحترام والإكرام من طرف وزيرها أبي عبد الله بن الحكم، إلى أن قتل في عيد الفطر سنة 708هـ/1309م. ابن حجر: الدرر الكامنة، ج4، ص 231؛ السيوطي: بغية الوعاة في طبقات اللغويين و النحاة، ج1، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط1، مطبعة عيسى البابلي وشركاه، 1384هـ/1964م، ص 201

(4) أكد ابن خميس إمامه بفلسفة كبار فلاسفة الإغريق و الفرس في قوله: (الكامل)

بلغت بهر مس غاية ما نالها أهد ناء لها ليعد مئالها
و عدت على سقراط سورة كأسها فهريق ما في الذن من جريالها

المقري: المصدر السابق، ج5، ص 359، 369.

(5) نفسه، ج5، ص 369.

بن سبعين(1)، و أبو عبد الله الشاذلي. واختار الشاذلية كطريقة، ختم بها تجاربه الصوفية معبرا
عن هذا الاختيار في قوله: (الكامل)

و بدت علي الشؤذي منها نشوة ما لآح منها غير لمعة ألها
بطلت حقيقة و حالت حاله فيما يعبر عن حقيقة حالها
هذي صبابتهم ترق صبابة فيروق شاربها صفاء زلالها(2)

كما تحول إلى مبشر بالشاذلية داعيا إليها، مبررا سلوكاتها و شطحاتها، التي كانت تبدو
غريبة للذين لا يبصرون أبعد من المظهر الخارجي لأتباعها، في قوله: (الكامل)

فإذا رأيت مُدْلِها مثلي فخذ في عذله إن كنت من عذالها
لا تعجبين لما ترى من شأنها في حلها إن كان أو في ترحالها
فصالحها بفسادها و نعيمها بعذابها و رشادها بضلالها(3)

لكن الظاهر أن ابن الخميس لم يوفق في نشر الشاذلية بتلمسان، لعدة عوامل أولا: أنه
يعتمد أسلوب السباحة و العزلة على نمط الحلوي(4). وثانيا: إخفاؤه لإنتمائه الصوفي في قالب
رمزي، كما هو الشأن في قصيدته التي مطلعها: (الكامل)

عجبا لها أيدوق طعم وصالها من ليس يأمل أن يمر ببالها(5)
مما أدى إلى تباين أهل عصره في الوقوف على حقيقة أمره، حيث وصفه الفقيه
الصوفي أبو إسحاق التنسي في خانة الشعراء(6)، مقلدا من شأنه(7). أما العبدري الذي التقى به

(1) عندما أطلع ابن الخميس على كتاب الفقرة لأبي محمد بن عبد الحق كتب على ظهره قائلا : (البيسط)

الفرق عندي لفظ دق معناه من رame من ذوي الغايات عناء
كم من غيب بعيد عن تصوره أراد كشف معناه فعماء

المقري : أزهار الرياض في أخبار القاضي عياض، ج2، تحقيق إبراهيم الإبياري و عبد الحفيظ شبلي، مطبعة لجنة
التأليف و الترجمة و النشر، القاهرة 1359هـ/1940م، ص 303.

(2) نفسه، ج2، ص 321.

(3) نفسه، ج2، ص 321.

(4) المقري: نفخ الطيب، ج5، ص 359.

(5) المقري: أزهار الرياض، ج2، ص 321.

(6) المقري: نفخ الطيب، ج5، ص 370.

(7) لما لقي تقي الدين قاضي قضاة مصر أبا إسحاق التنسي في مصر أخذ يسأله عن حال العالم ابن خميس ويصفه
بالفضل و يشيد بخصاله، تعجب التنسي و قال: أن هذا الرجل ليس بهذه الحالة التي وصفتم إنما هو عندنا بشاعر
فقط. المقري: نفخ الطيب، ج5، ص 370.

في تلمسان سنة 668هـ/1269م فقد وصفه بالأديب الشاعر المهتم بالعلم(1). بينما وصفه أبو عبد الله محمد البيري - شيخ النحاة بالأندلس - بأنه غزالي الوجهة الصوفية في قوله: (البسيط)
رَقَّتْ حَوَاشِي طَبْعِكَ إِبْنِ خَمِيسٍ فهِفَا قُرَيْضُكَ لِي وَهَاجَ رَسِيْسِي
نَظْمٌ وَ نَثْرٌ لَا تَبَارِي فِيهِمَا عَزَزْتَ ذَاكَ وَ ذَا بَعْلَمِ الطُّوسِي(2)

و حتى الذين لم يعاصروه من المؤرخين و التراجمه و غير بعيدين عنه زمنيا أدرجوه في اتجاهات صوفية لا تعدو الحقيقة الكاملة، فهذا يحي بن خلدون (ت 780هـ/1378م) وضعه في دائرة الصوفية الباحثين في أسرار الحروف(3)، بينما فضل أخوه عبد الرحمن بن خلدون (ت 808هـ/1405م) نعتَه بالصوفي المتجرد(4). و ثالثا: لأن الشوذية تعتبر العلوم الشرعية غير صحيحة في ذاتها (5). وهذا ما دفع عبد الرحمن ابن خلدون إلى القول: " بأن صوفية الوحدة المطلقة إرتكبوا في الشريعة و متشابهها مرتكبات غريبة(6). لذا وقف منه فقهاء تلمسان موقفا عدائيا، على رأسهم القاضي إبن هدية القرشي (ت 737هـ/1337م)(7)، الذي وصفه بالكفر و الزندقة(8). و لا شك أن هذا الإتهام أصبح محل إهتمام العامة في تلمسان، التي تجافت بدورها عما كان يكتبه ابن الخميس، بحكم عدم قدرتها على فهمه، و كذا إنشغالها بالسعي وراء الحياة الدنيا. و قد وصف بدوره هذه العلاقة التي جمعتَه بالعامة في قوله: (الكامل)

و من العجائب أن أقيم ببلدة يوماً و أسلمُ من أذى جُهاَلِها
شُغِلُوا بِدُنْيَاهُمْ أَمَا شَغَلَتْهُمْ عَنِي فِكْمُ ضِيَعَتِ مِنْ أَشْغَالِها
حُجِبُوا بِجَهْلِهِمْ فَإِنْ لَاحَتْ لَهُمْ شَمْسُ الْهَدْيِ عَبَثُوا بِضُوءِ ذِبَالِها(9)

(1) الرحلة، ص 13.

(2) المقرئ: نفخ الطيب، ج 1 ص 359.

(3) بغية الرواد، ج 1، ص 109.

(4) رحلته شرقا و غربا، ص 832.

(5) المقرئ: نفخ الطيب، ج 5، هامش ص 260.

(6) هذا ما قصده ابن خلدون في قوله: " يفسرون المتشابه من الشريعة كالروح و الملك و الوحي و العرش و الكرسي و أمثاله بما لا يتضح أو يكاد، و ربما يتضمن أفعالا منكرة و مذاهب مبتدعة". شفاء السائل، ص 52.

(7) أبو عبد الله محمد بن منصور بن مدينة القرشي يعود أصله إلى عقبة بن نافع، تولى قضاء تلمسان، و اشتهر بكثرة تأليفه في شتى الميادين، إلا أن براءه كانت أكبر في الألب و علم الوثائق و كتابة الرسائل الدبلوماسية عند ملوك بني زيان. يحي بن خلدون: المصدر السابق، ج 1، ص 116.

(8) المهدي أبو عبدلي: أهم الأحداث الفكرية بتلمسان و المغرب عبر العصور و نبذ مجهولة من تاريخ حياة بعض أعلامها، مجلة الأصالة، السنة(4)، العدد(26)ن جويلية أوت 1975، ص 131.

(9) العبدي: الرحلة، ص 14؛ المقرئ: أزهار الرياض، ج 2، ص 321.

و خلاصة القول فإن هذه العوامل جعلت الشوذية من أواخر القرن السادس الهجري/12م إلى نهاية القرن السابع الهجري 13م رهينة نخبة من الصوفية يعدون على الأصابع، و لم يصبح لمؤسسها الحلوي صيت إلا بعد أن قام السلطان المريني أبو عنان عند إستلائه على تلمسان والمغرب الأوسط سنة 754هـ/1353م ببناء زاوية(1) و مدرسة(2) و جامع(3) بقرب من ضريح الحلوي شمال تلمسان، سماهم بإسم الحلوي إكراما له. بل أن التلمسانيين أدركوا أيضا مكانته، فأطلقوا على الباب الشمالي من مدينتهم باب الحلوي(4).

السبعينية: ينسب هذا التيار لأبي محمد عبد الحق بن إبراهيم المعروف بابن سبعين (تـ669هـ/1270م)(5) تلقى التصوف بمرسية قاعدة صوفية الوحدة المطلقة، على طريقة الحلوي و ابن دهاق(6) و ألف في مرحلته الأندلسية العديد من المصنفات في هذا الاتجاه — سبق الإشارة إليها—(7) استعمل فيها الألفاظ و الإشارات و الرموز(8) و ترك أشعارا تضمنت المراحل التي يقطعها السالك ليحقق الوحدة بالله(9) و خاض في علم أسرار الحروف معتبرا أن طبائع الحروف و أسرارها سارية في الأسماء والأكوان منذ أن خلقت، تنتقل في أطوار و تعرب

- (1) ابن مريم البستان، ص 25؛ عبد العزيز فيلالي: تلمسان في العهد التلمساني، ج1، ص 152.
- (2) يعلق عبد الله بن الصباح الأندلسي على مدرسة الحلوي قائلا: "إنها جنة في الأرض، فيها الإطعام من الحلال الموقوف من وقوف الصالحين" و هذا يعني أن المدرسة كانت إلى عهد ابن الصباح أي خلال القرن العاشر الهجري/16م، تقوم بالتدريس و إيواء الطلبة و أبناء السبيل. رحلة ابن الصباح المسماة منساب الأخبار و تذكرة الأخبار، مخطوط دار الكتب التونسية رقم 2295، ص 62. حسب عبد العزيز فيلالي فإن هذه المدرسة لم تكن لها شهرة كبيرة مقارنة بالمدارس التلمسانية المعاصرة لها. تلمسان في العهد الزياني، ج1، ص 145.
- (3) عرف هذا الجامع بجامع الخطبة الأعظم. ابن الحاج: فيض العباب، ص 335. Rachid bourouiba : Les inscriptions commemoratives des mosquées d'Algérie O.P.U Alger, 1984, P 154.
- (4) يحي بن خلدون : المصدر السابق، ج1، ص 90.
- (5) عرفوا بالطائفة السبعينية، لأن ابن سبعين كان يرمز لنفسه ابن 0 -الدارة-، يعنك شكل الدائرة مثل الصفر، وهي في حساب بعض طرق المغاربة سبعون. المقرئ: نفح الطيب، ج2، ص 196.
- (6) وقع ابن المقرئ في اضطراب حين ذكر أن ابن السبعين أخذ عن أبي دهاق، تلميذ الحلوي، و تبعه في ذلك من المستشرقين إنجيل جنثالث بالنثيا. و الصحيح أن ابن السبعين لم يأخذ عن أب الدهاق، لأن الأول ولد بمرسية سنة 614هـ/1218م و الثاني توفي في نفس المدينة سنة 611هـ/1225م. نفح الطيب، ج2، ص 202 تاريخ الفكر الأندلسي، ص 387.
- (7) المقرئ: نفح الطيب، ج2، ص 199؛ إسماعيل باشا: هدية العارفين، ج1، ص 503، إنجيل جنثالث: المرجع السابق، ص 387.
- (8) الغبرني : المصدر السابق، ص 209؛ القرافي: توشيح الديباج، ص 154؛ التتبكي: نيل الإنتهاج، ص 184.
- (9) الغبريني: المصدر السابق؛ ص 209.

عن أسرارهِ (1). فتبعه خلق من الصوفية عرفوا بالسبعينية، نزل بهم سبتة و لما لقي معارضة من فقهاءنا (2) رحل إلى بجاية التي دخلها خلال العقد الثالث من النصف الأول من القرن السابع الهجري، حاملاً إليها تركة مصنفاته (3) يصحبه أتباع السبعينية (4) أبرزهم: أبو الحسن علي الششتري (تـ 668هـ/1269م) (5) الذي صرح جهاراً عن مذهبه في الوحدة المطلقة لما سمع مجوداً للقرآن يقرأ قوله تعالى: "إني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدوني" (6) فأشدد قائلاً: (البسيط)

أنظر للفظ أنا يا مغرماً فيه من حيث نظرنا لعل تدريه
خل ادخارك لا تفخر بعاريه لا يستعير فقير من مواليه
جسوم أحرفه للسر حامله إن شئت تعرفه جرد معانيه (7)

ومن هذا المنطلق انقسم طلبة بجاية إلى مجموعتين، مجموعة أخذت عن ابن سبعين، وهم أصحاب أبي العباس أحمد بن أحمد الغبريني (8) ومجموعة ثانية أخذت عن الششتري نظراً لطريقته الحسنة في التدريس (9). ولا يستبعد أن تكون هذه المجموعة قد تلقت عنه مؤلفاته في الوحدة المطلقة. و لما رحل ابن سبعين و أتباعه إلى المشرق، بقيت مؤلفاته محل اهتمام البجائيين طيلة النصف الثاني من القرن السابع الهجري، من ذلك أن أبا العباس أحمد بن أحمد الغبريني

(1) حسب عبد الرحمن ابن خلدون فإن حاصل هذا العلم، تصرف النفوس الربانية أي التي تحقق لها الوحدة مع الله، في عالم الطبيعة بالأسماء الحسنى، و الكلمات الإلهية الناشئة عن الحروف المحيطة بالأسرار السارية في الأكوان. شفاء السائل، ص 53.

(2) أول فقهاء سبتة ما كتبه ابن سبعين، و اعتبروه من الفلاسفة مما حذا بحاكمها ابن خلاص إلى نفيه. الباديسي: المقصد، ص ص 34، 69؛ المقري: نفح الطيب، ج2، ص 197.

(3) كانت مؤلفات ابن سبعين متداولة بين تلامذته في بجاية. الغبريني: عنوان الدراية، ص 209.

(4) ينقسم أتباع ابن سبعين إلى ثلاثة أنواع، النوع الأول: و هم أصحاب القائلين المطلقة و لهم إمام بأفكار شيخهم الصوفية. و النوع الثاني: و هم أصحاب الدقائق، أي العبادات المصنوعة من الصوف. و النوع الثالث: و هم الفقراء من الصوفية، لكنهم من عامة الناس. الغبريني: المصدر السابق، ص 209؛ المقري: نفح الطيب، ج2، ص 197.

(5) أبو الحسن علي النميري الششتري من قرية ششتر، من عمل وادي أش بالأندلس، مجود للقرآن و عالم بمعانيه، أخذ التصوف عن ابن سبعين و لما توفي هذا الأخير سنة 669هـ/1270م انفرد بمشيخة الطائفة السبعينية، حيث كان يتبعه في سياحته أربعانة فقير، توفي بقرية الطينة بالشام، و دفن بدمياط. المقري: نفح الطيب، ج2، ص 187.

(6) سورة طه: الآية 14.

(7) الغبريني: المصدر السابق، ص 212.

(8) نفسه، ص 209.

(9) نفسه، ص 212، حسب التبتكي فإن الششتري قد أفلح في نشر طريقته الصوفية ببجاية. كفاية المحتاج، ص 64.

التقى بصوفية بسطوا له رموز و إشارات ابن سبعين في الوحدة المطلقة مما يؤكد استمرار السبعينية في بجاية إلى نهاية القرن السابع الهجري(1).

ج - اتجاه وحدة الوجود(2):

تتلخص الفكرة العامة لهذا الاتجاه في أن الوصول إلى مرتبة الإنسان الذي حصر فيه الله صفاته و أسرار كونه، تتحقق عن طريق التوصل بواسطة العقل إلى التفصيل في حقائق الموجودات، و في أسباب وجودها، و يسمونها مرتبة الكمال الأسمائي، ثم الاقتناع بأن الموجودات حصلت دفعة واحدة في شهود الحق، و هي مرتبة الكمال الوجداني(3).

و حتى يحدث حلول الله في ذات الإنسان، و اكتسابه إلى العلوم الدنية، يتم تجريد النفس بواسطة المجاهدات، من الملذات الدنيوية و الخواطر والأوهام، فتصبح حواس الإنسان و ملكاته مسيرة من طرف الله بواسطة نور يقذفه في عقل الإنسان، فتصير له ملكة قوية في إدراك الحقائق الإلهية والعلوم الدنية(4). و ذهبوا إلى القول بأن كل ما تراه ليس إلا تعينات للذات الإلهية، و يعللون ذلك بقولهم: " أن الله أراد أن يظهر المخلوقات عامة، والإنسان خاصة، ليعرف و يرى نفسه في صورة تتجلى فيها صفاته وأسماءه" و يعرف هذا عندهم بتجلي الذات الإلهية على نفسها، التي لم يكشف الله عنها مطلقاً، و إنما عينها و قيدها(5).

(1) الغبريني : المصدر السابق، ص 309؛ من مؤلفات ابن سبعين في المشرق: "كتاب الإعراض على العارف بالله أين الغرض"، و "رسائل في الأتكار"، و "ترتيب السلوك"، و كتاب "الكذ". المقرئ: نفح الطيب، ص 185، وما بعدها.

(2) ظهرت وحدة الوجود في العهد الأموي بقرطبة على يد محمد بن مسرة (ت-319هـ/932م)، الذي استقاه بدوره من أراء الفيلسوف اليوناني أفلوطين و فليس، و مزجها بالغنوصية (العرفانية)، و بأفكار المدرسة الأفلاطونية المحدثة، و وضع من كل هذا المزج كتيبه. أبرزها: كتاب "التبصرة"، و كتاب "الحروف"، و من تلامذته في القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي حي بن عبد الله، و خليل بن عبد الملك القرطبي، و محمد بن سليمان العكي. و أحمد بن فرج بن منبيل. و في القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي تأثر به آخرون مثل إسماعيل بن عبد الله الرعيني، و محمد بن عيسى الألبيري. كما أخذ بها أبو العباس ابن العريف (ت-536هـ/1141م)، فيما يخص أراءها الغنوصية، و ما كاد يختم النصف الأول من القرن السادس الهجري، حتى أصبحت المرية و إشبيلية و مرسية مراكز إنطلقت منها الدعوات إلى القول بوحدة الوجود نحو المغرب الإسلامي، و المشرق مع محي الدين بن عربي، و ولد أحمد بن قسي صاحب كتاب خلع النعلين و غيرهما. إنجيل جنثالث: المرجع السابق، ص 336 و ما بعدها؛ أبو ريان : المرجع السابق، ص 415، 416؛ النبال : المرجع السابق، ص 273.

(3) ابن خلدون: المقدمة، ص 297.

(4) أنجيل جنثالث، المرجع السابق، ص 382، 383.

(5) ابن عربي: الفتوحات، ج2، ص 604.

ظهر هذا الاتجاه في تلمسان ممثلاً في الصوفي أبي العيش محمد بن أبي زيد عبد الرحيم الذي كان في إشبيلية غزالي الوجهة الصوفية (1) و لما نزل تلمسان و استقر فيها خلال النصف الثاني من القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي، اعتمد أولاً أسلوب الوعظ في دعواته إلى الزهد في الدنيا (2) ثم إنتقل إلى القول بوحدة الوجود التي فصل نظريتها في أشعاره، فهو يعبر عن مرحلة الكمال الأسماي و الكمال الوجداني، و الاعتقاد بأن كل ما تراه ما هو إلا تعينات للذات الإلهية، في قوله (الكامل)

الله قل و ذر الوجود و ما حوى إن كنت مرتاداً بلوغ كمال

فالكل دون الله إن حققته عدم عن التفصيل و الإجمال

فالمعارفون فنوا و لما يشهدوا شيئاً سوى المتكبر المتعال (3)

و يصرح بأن بلوغ مرتبة حلول الله في ذات الإنسان، يتم التوصل إليها عن طريق المجاهدات، و الإدراك العقلي في قوله: (الكامل)

من لا وجود لذاته من ذاته فوجوده لولاه عين مُحال

فالمح بطرفك أو عقلك هل ترى شيئاً سوى فعل من الأفعال

و انظر إلى أعلى الوجود و سقله نظراً تؤيده بالاستدلال (4)

كما يذهب إلى القول بأن الله أراد أن يظهر الإنسان و سائر المخلوقات والموجودات، ليرى نفسه في صورة تظهر فيها صفاته وأسماءه و هذا الظهور لا يعني أن الله أظهر ذاته المطلقة المجردة من العلاقات والنسب، بل كشف عنها في تقييد و تعيين و هذه الموجودات الظاهرة المقيدة زائلة لا محالة، بينما يبقى الله المتعال، كل هذا عبر عنه في قوله: (الكامل)

وجب الوجود لذاته و صفاته فرداً عن الأكفاء و الأمثال

فاسكن إليه بهمة علوية متنزهاً عما سوى الفعال

يبقى و كل يضمحل و جوده ما وجب كمقيد بزوال (5)

(1) أخذ أبو العيش النظرية الغزالية في إشبيلية عن أبي بكر محمد بن يوسف بن سعادة و أبي عبد الله بن عبد الرحمن التجيبي، و أبي محمد بن حوط الله. يحي بن خلدون: المصدر السابق، ج 1، ص 104؛ كان قبل دخوله التصوف يعمل كتاباً عند أحد أمراء الأندلس. ابن مرزوق : المجموع، و رقة 13.

(2) إلى جانب دعواته إلى الزهد، نبغ في الأدب و فن الكتابة و الشعر، و تفسير القرآن، و صنف في أصول الفقه وأصول الدين و توفي قبل كمال المائة السابعة للهجرة، و دفن بباب كشوطة. يحي بن خلدون: المصدر السابق، ج 1، ص 204.

(3) نفسه، ج 1، ص 103، 104.

(4) نفسه، ج 1، ص 103.

(5) نفسه، ج 1، ص 104.

غير أن الملاحظ أنه كان يفتقر إلى جمهور من الطلبة و المريدين الأمر الذي جعله يلجأ إلى الانقطاع و العزلة عن المجتمع التلمساني كما سبقت الإشارة إلى ذلك (1).

و في نفس المدينة، ظهر خلال النصف الثاني من القرن السابع الهجري/13م أبو الربيع عفيف الدين بن سليمان التلمساني (تـ690هـ/1291م) الذي سلك طريقة ابن عربي (تـ638هـ/1240م) في القول بوحدة الوجود، و تأثر به في أقواله و أفعاله (2)، حيث تعكس أشعاره تجربته الصوفية في وحدة الوجود، إذ يقر بالتأمل العقلي كخطوة أولية يتم فيها التفصيل في حقائق الموجودات، و في أسباب وجودها، و هي خطوة تخلق لديه حالة وجدانية، يتم بفضلها إدراك، أن الموجودات حصلت دفعة واحدة في شهود الحق، فيقول: (السريع)

كان قيذ العقل بعقله ميل يــــــبدو ذلك الصلف
فبدا وجه الحبيب لــــه نسبا للعقل يختطف (3)

لكنه يعتبر أن العقل قاصر على إدراك الحقائق الإلهية و العلوم اللدنية فيقول: (الطويل)

و قفنا على المعنى قديما فما غنى و لا دلت الألفاظ فيه على المعنى
و كم فيه أمسينا و بتنا بريعه زمانا و أصبحنا حيارى كما بتنا (4)
و يقر في مقاطع أخرى أن هذه الحقائق و العلوم تدرك بالمجاهدات، التي تطهر النفس و الحواس فيقول: (الطويل)

ثلنا و ملنا و الدموع مدامنا و لولا التصابي ما ثلنا و لا ملنا (5)

(1) يحيى بن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص 104.

(2) الحنبلي: شذرات الذهب، ج 5 ص 412؛ الحنفاوي: المصدر السابق، ج2، ص 74؛ إلى جانب قول ابن عربي بوحدة الوجود، ينكر على العقل قدرته على الوصول لإكتساب العلوم اللدنية، لكنه يعتبره خطوة أولية و ضرورية تقود الإنسان إلى الشك في وجود الله كما يعتبر الدراسات الكلامية و الأخلاقية حائلا بين الإنسان و شروق الأنوار الإلهية، و يقر — بأن الإنسان البسيط أجدر من المتعلم بتلقي الأنوار الإلهية و العلوم اللدنية — و قد أكد الطروح في ملاحظة له في بجاية، عن الصوفي أبي عبد الله العربي. إذ قال عنه : "أنه من الأميين. كشيبان الراعي". الغبرني: المصدر السابق، ص 80؛ جنثالث: المرجع السابق، ص ص 382، 383.

(3) شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أبي بكر الجزري: المختار من تاريخ ابن الجزري المسمى (حوادث الزمان و أنبائه و وفيات الأكابر و الأعيان من أبنائه)، تحقيق خضير عباس المنشداوي، ط1، دار الكتاب العربي. بيروت 1408هـ/1988، ص 351.

(4) نفسه، ص 350.

(5) نفسه، ص 351.

و قوله أيضا في نفس المضمار : (السريع)

هذا المصلى و هذه الكتـُـبُ لَمثل هذا يهـُـزنا الطـُـربُ

خمرتها من دمي و عاصرها ذاتي و من أدمـُـعي لها الحبيب(1)

و في منظور العفيف و فلسفته أن النفوس التي تطهرت من ملذات الدنيا و الأهوام، تصبح حواسها مسيرة من طرف الله الذي يقذف في عقول أصحابها النور — الحب — فتصبح قادرة على إدراك الحقائق الإلهية، و العلوم اللدنية، و من ثم تتحقق لها الوحدة بالله، و تكون غالبية عن وعيها، لذا يقول: (الطويل)

نفوسٌ نَفِيسات إلى الوجد حُـنَّت فلما سقاها الحب بالكأس جُنَّت(2)

كما يذهب مثل أساطين وحدة الوجود الآخرين إلى القول بتجلي الذات الإلهية على نفسها، فيقول: (الطويل)

فلما رأنا أننا لا نراهم رأيناهم في القرب إذ ذاتنا منـُـا

و لكنهم لم يتركونا نراهم إلا أن مَحونا ثم كانوا و ما كنـُـا

فراحوا كما كانوا و لا عَيْنٌ عندهم تراهم و لا يسهـُـدُ الفردُ من مثني(3)

لكنه يرى أن كل ما نراه في الوجود، و الذي يعد تعينات للذات الإلهية، لا يعدو الحقيقة الإلهية، بمعنى أن الله عين ذاته، و قيدها في الوجود، و لم يكشف عنها، لذا يصف الله بمطلق الجمال، أي لا يشبهه شيء من الموجودات، و إن كان كل الموجودات، فيقول:

قد شاهد مطلق الجمال بلا رقيب غيرتـُـه و لا حجب(4)

و يصف حالة السكر الشديدة، التي يكون عليها الصوفي عندما يحل الله في ذاته، فيقول:

ثم حياة بصافيـُـة لسا نها الشمس يعتـُـرف

فغدا من فرط سكرتـُـه مع حدود الرسـُـم لا يقف

ذاهل عمن يعنفـُـه و على الأحباب منعطف(5)

(1) ديوان أبي الربيع غفيف الدين التلمساني، تحقيق العربي نحو، المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1994، ص 35، 36.

(2) الجزري: حوادث الزمان، ص 350.

(3) نفسه، ص 351.

(4) ديوان أبي الربيع غفيف الدين التلمساني، ص 35. وردت هذه الأبيات بهذه الصيغة إلا أنها ليست ذات أوزان.

(5) وردت هذه الأبيات بهذه الصيغة عن الجزري إلا أنها تقتصر إلى أوزان لذا يصعب تحديد بحرهما. حوادث للزمان، ص 351.

و الظاهر أن العفيف كان يطلق في حالة السكر — التي تتأهبه — ألفاظا و عبارات تفهم من طرف سامعيها إلى أن صاحبها تجاوز حدود الشرع، بل هي عند السلفية كفر و زندقة، لذا يقول في هذا الشأن معذرا: (الخفيف)

لا تلم صبوتي فمن حباً يصبو إنما يرحم المحب المحب
كيف لا يوقد النسيم غرامي و له في ديار ليلي مهب
ما اعتذاري إذ خبت لي نار و حبيبي أنواره ليس تخبو (1)

و لم نعثر على ما يدل أن هناك من صوفية تلمسان من تأثر بفلسفة العفيف، و هذا يعود إلى كون أكثر نشاط العفيف تركز في حواضر المشرق، أكثر منه في المغرب الأوسط — كما سنبينه لاحقا —.

أما في بجاية فلم نعثر فيها على أي نشاط لصوفية وحدة الوجود خلال القرنين السادس والسابع الهجريين 12 و 13 الميلاديين، نظرا لجهودات التيارات السنية في محاربة مثل هذه الأفكار الفلسفية، خلال القرن السادس الهجري/12م(2)، فضلا على السيطرة المطلقة التي فرضتها التيارات الصوفية الأخرى في القرن السابع الهجري/13م على ساحة الفكر الصوفي في بجاية، كالتيار الإشراقي، بزعامة أبي الحسن علي الحرالي(ت 638هـ/1239م — 1240م)(3)، و أنصار الوحدة المطلقة من السبعينية التي كان شيخها ابن سبعين (ت 669هـ/1270م) الذي يرى أن فلسفة ابن عربي (ت 638هـ/1240م) في وحدة الوجود مخموجة — أي عفنة —، و بالتالي لم يكن المناخ الصوفي يسمح باستتباب إتجاه وحدة الوجود بهذه المدينة(4) ولم يتوقف صوفية وحدة الوجود عند هذا الحد، بل طرقت علم أسرار الحروف من أجل الوصول إلى كشف أسرار الكون، التي يعتبرونها سارية بأسماء الله الحسنى، ونصوص القرآن(5).

(1) الحفناوي: المصدر السابق، ج2، ص 75.

(2) الغبريني: المصدر السابق، ص ص 69، 70.

(3) برنشفيك: تاريخ إفريقية، ج2، ص 346.

(4) أبو الوفا الغنيمي التفتازاني: مدخل إلى التصوف الإسلامي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1988، ص 208.

(5) ينطلق أنصار هذا الإتجاه من أن طبائع الحروف وأسرارها سارية في الأسماء والكائنات والموجودات، منذ أن خلقت وتنتقل مع كل التطورات التي تحصل في الكون وتعبّر عن أسرارها، ثم تطور هذا الإتجاه إلى تصرف النفوس الربانية في عالم الطبيعة بالأسماء والكلمات الإلهية الناشئة عن الحروف المحيطة بالأسرار السارية في الأكوان. ابن خلدون: شفاء السائل، ص 53؛ لم يكن علم أسرار الحروف مقتصرًا على صوفية وحدة الوجود، بل وأيضا على

ومن رواد هذا الإتجاه تقي الدين أبو العباس أحمد بن علي بن يوسف البوني (ت 622 هـ/1225م)، الذي أُلّف في هذا الميدان مؤلفات كثيرة - سيأتي ذكرها لاحقا - جعلت منه رائد علم أسرار الحروف في القرن السابع الهجري /13 ميلادي(1). ومن الذين حذو حذوه نذكر أبا العيش عبد الرحيم الخزرجي، الذي وضع في علم أسرار الحروف كتابا في سفرين، تضمن شرح أسماء الله الحسنى. أشار ابن مريم إليه، ولم يذكر عنوانه(2)، وكذلك شرح أبي الربيع عفيف الدين التلمساني - الذي سيأتي الحديث عنه لاحقا - (3).

لكن الظاهر أن علم أسرار الحروف ومؤلفات البوني لم تنتشر كثيرا في المغرب الأوسط، إلا بعد أن دخلت الحركة الصوفية دائرة الإنحطاط، والطريقة في القرنين الثامن والتاسع الهجريين/الرابع عشر والخامس عشر الميلاديين.

=التيارات الصوفية السنية الفلسفية، كالإتجاه الباطني حيث أُلّف أبو بكر بن بركان كتابه في " شرح الأسماء الحسنى" معتمدا في التنبؤ بالأحداث على ممارسة حساب الجمل، وتطبيق ذلك على نصوص القرآن والأسماء الحسنى، بإخضاع القيمة العددية لكل حرف لعمليات حسابية. وقد اهتم بشرحه هذا عفيف الدين التلمساني. السيوطي: طبقات المفسرين، ص20؛ ابن خلدون: شفاء السائل، ص53.

(1) نفسه، ص53.

(2) البستان، ص253.

(3) حاجي خليفة: كشف الضنون، ج2، ص1034.

الباب الثالث:

اسهامات الصوفية في الحياة الإجتماعية والدينية والسياسية

الفصل الاول:

1- شريحة الصوفية والمجتمع

أ - المسلك التقشفي (المأكل والملبس والمسكن)

ب - الزهد في الدنيا (المال والعقار والوظائف السامية)

ج - أخلاق الصوفية

د - تكوين الأسرة

هـ - الصوفية وحرفهم

و - الإعتقاد في الصوفية

ز - المفهوم الإجتماعي للكرامة

ك - الصوفية والتكافل الإجتماعي ✕

ل - الصوفية والقضايا الدينية

إسهامات الصوفية في الحياة الاجتماعية و الدينية و السياسية

1 - شريحة الصوفية و المجتمع:

تحلت شريحة الصوفية بخصائص ميزتها عن باقي الشرائح الاجتماعية الأخرى، من حيث نقشفها في المأكل و الملبس و المسكن، و زهدا في الحياة الدنيا برمتها، و اتصافها بأخلاق إسلامية عالية، و بوضعية إجتماعية بسيطة، و امتنانها لمختلف الحرف و المهن دون عقدة أو تكبر، معتمدين على أنفسهم في كسب قوتهم اليومي، فضلا على نشاطهم في حقل التربية و التعليم، و كلها سمات بحاجة إلى إضاءة لتكون صورة متكاملة عن وضعية الصوفية الاجتماعية ومنها، و أخلاقها و نشاطها داخل مجتمع المغرب الأوسط خلال القرنين السادس و السابع الهجريين/12 و 13 الميلاديين.

أ - المسلك النقشفي (المأكل و الملبس و المسكن):

اتبع صوفية المغرب الأوسط المنهج النبوي في مآكلهم و مشربهم و مسكنهم، و في كبح جماح نفوسهم إزاء مغريات الدنيا و زينتها، فقد كان النبي - صلى الله عليه و سلم - يأمر أصحابه بالصبر على المكروه و ارتداء الخشن من الثياب (1).

لذا حملت إلينا الروايات و كتب التراجم و المناقب، وصفاً دقيقاً لمآكلهم و ملبسهم و مسكنهم. و أجمعت في كل الحالات على بساطتها و تواضعها بحيث كان صوفية تلمسان خلال القرنين (6 و 7 الهجريين/12 و 13 الميلاديين) مقتصدین في معيشتهم زاهدين في الدنيا مقتصرين على القوت البسيط و الزاد القليل من نخالة و شعير و غيرها. فقد كان عبد السلام التونسي يقتات الشعير و إذا اشتهد نفسه اللحم يقوم باصطياد السلاحف البرية و يأكلها (2). بينما اقتصر تلميذه أبو زكريا بن يوغان (ت 537هـ/1140م) على لبن ناقتيه (3).

(1) كان الرسول (ص) و النبي موسى عليه السلام يرتديان ثياب خشنة، مصداق ذلك ما أورده أبي بردة قال: "أخرجت إلينا عائشة كساء ملبدًا و إزارا غليظًا فقلت: قبض رسول الله صلى الله عليه و سلم في هذين" و قول أبي مسعود عن النبي (ص) قال: "كان على موسى يوم كلمه ربه كساء صوف و جبة صوف و كمة صوف و سرويل صوف و كانت بغلاه من جلد حمار ميت". أبو عيسى الترمذي، جامع الترمذي، المجلد الثالث، شرح و نشر عبد الرحمن المبارك فوري، الطبعة الثالثة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1404هـ/1984م، ص 48؛ و حول هذا الموضوع انظر إبراهيم القادري: المغرب و الأندلس، ص 135.

(2) ابن الزيات: التنويف، ص 88؛ يحيى بن خلدون، بغية الرواد، ج 1، ص 125؛ ابن مريم: البستان، ص 122.

(3) ابن الزيات: المصدر السابق، ج 1، ص 102.

كما كانا كل من أبي إسحاق بن إبراهيم بن يسول الإشبيلي، و أبي عبد الله بن البلد يقتتان من الشعير (1). و كان أبو البيان واضح (عاش في القرن السابع الهجري) قاهرا لأحواله لا يفطر إلا على رأس أربعين يوما بقليل من الخبز و حب الجودر (2). و كذلك كان أبو عبد الله بن الملك يقتات من الشعير و الشحم (3). ومثله أبو الفضل بن النحوي (ت 513هـ/1119م) يواضب على الصيام و يأكل القليل من الطعام حتى أصفر وجهه و رقت ساقاه (4).

أما أبو اسحاق إبراهيم التتسي (ت 680هـ/1281م) فقد كان يقتصر على بعض طعام يأتيه من بعض الصالحين المقيمين في الونشريس (5). و كان أبو عبد الله بن أبي بكر بن مرزوق (ت 861هـ/1282م) يكثر من الصوم ويتقشف في مأكله و يقتصر على قوت لا يكاد يحفظ بنيته. إذ كان يفطر على قشرة من الخبز و بيضة واحدة رغم ما لديه من الخيرات والشرات (6).

و رغم أن أكثرهم كانوا ميسوري الحال إلا أنهم كانوا يفضلون أكل الشعير بالشحم والآدم (7). و قد أطلعنا الغبريني على بعض صوفية بجاية الذين كانوا مثل نظرائهم التلمسانيين يقتصدون في المأكل و الملبس. و من بينهم: أبو زكريا يحيى الزواوي (ت 611هـ/1215م) الذي كان يعيش على البقول المباحة، و إذا انتهى اللحم يصطاد السمك من البحر (8). و وصف أبو الحسن عبيد الله النفزي (ت 634هـ/1237م) بأنه كان على أخلاق السلف الصالح في المأكل والمشرب و الملبس (9). و عن أبي النجم هلال بن يونس وأبي الحسن علي الملياني المعروف بابن أساطير بأنهما كانا متعفيين مقتديين (10)، و كل هذه القرائن تعكس مقاومة الصوفية لشهوات البطن، و كبج جماع النفس و تعذيبها في الدنيا.

(1) يحيى بن خلدون: بغية الرواد، ج1، ص 119.

(2) الحفناوي: تعريف الخلف برجال السلف، ج2، ص 452؛ الجودر من أجدر فيقال أجدرت الأرض و الشجر بمعنى أخرجت ثمرا كالحمص. إبراهيم أنيس و آخرون: المعجم الوسيط، ج1، ط2، دار الأمواج، بيروت، لبنان 1410هـ/1990، ص 110.

(3) ابن مرزوق: المجموع، ورقة 13.

(4) ابن الزيات: النشوف، ص 78؛ ابن مريد: اليمتان، ص 303.

(5) ابن مرزوق: المجموع، ورقة 38.

(6) نفسه، ورقة 6.

(7) نفسه، ورقة 30.

(8) عنوان الدراية، ص 136.

(9) نفسه، ص 177.

(10) نفسه، ص 169، 199.

كما اعتادوا على لبس الصوف و فضلوه على غيره من أنواع اللباس، باعتباره رمزا للتشوف، و هجران الحياة الدنيا و الزهد فيها، حيث تبقى جبة الصوف الواحدة على ظهر صاحبها عدة سنوات(1). و من الأمثلة على ذلك أن عبد السلام التونسي كان يرتدي في تلمسان كساء خشنا من الصوف(2)، و كذلك تلميذته أمنة بنت يغروسن التي كانت تلبس خمارا وجبة من الصوف(3). كما كان أبو عبد الله بن الملك، يرتدي جبة من الصوف تظل عليه لسنين، وكما تصدق عليه صاحبه أبو عبد الله بن أبي بكر بن مرزوق بكسوة كل سنة من القطن الخشن يقول له أنظر لي أحسن منها(4). و كان أبو إسحاق إبراهيم التنسي، يلبس المرقعة بين ثيابه، و هي عبارة عن جبة صوف سوداء اللون، مبطنة بخرقه سوداء محشوة بالقطن، مرقعة، يضع فوقها برنسا أخضر اللون أو أسود - الغفارة -، و يتعمم بعمامة أهل إفريقية(5).

و في قلعة بني حماد ارتدى أيضا أبو الفضل بن النحوي لباسا خشنا من الصوف قصره إلى حد ركبتيه(6). كما ارتدى بعض صوفية بجاية لباسا من الصوف يعرف بالطيلسان(7) من بينهم الصوفي أبو زكريا يحيى الزواوي، و الصوفي أبو الحسن علي الحرالي (ت 638هـ/ 1240م)(8). و تميز أبو عبد الله محمد بن القاسم السجلماسي (توفي في قلعة بني حماد) بارتدائه وزرة في وسطه و شملة على كتفيه على هيئة المحرم(9). كما نقل إلينا المقرئ إرتداء أتباع ابن سبعين (ت 669هـ/ 1260م) في بجاية عباءات من الصوف عُرفت بالدفايس(10). و ارتداء أبي علي عمر بن عبد المحسن الوجّهاني (ت 690هـ/ 1291م) قميصا و عمامة و منزارا،

(1) ابن مرزوق: المجموع، ورقة 14.

(2) ابن الزيات: التشوف، ص 88؛ ابن مريم: البستان، ص 122.

(3) ابن الزيات: المصدر السابق، ص 90.

(4) ابن مرزوق: المجموع، ورقة 14.

(5) هذه العمامة كانت تصنع في تلمسان ثم انتقلت صناعتها إلى تونس. ابن مرزوق: المجموع، ورقة 40؛ حسب البرزلي فإن الخرقه هي المرقعة. مسایل الأحكام، ج 4، ورقة 314.

(6) ابن زيات: المصدر السابق، ص 78.

(7) الطيلسان مأخوذ من الأطلس و ما في لونه طلسة، أي ثوب مزيج لونه بين الأغبر و الأسود. إبراهيم أنيس وآخرون: المعجم الوسيط، ج 2، ص 562.

(8) الغبريني: عنوان الدراية، ص 137، ص 149.

(9) نفسه، ص 132؛ الشملة كساء من صوف أو شعر يتغطى به الصوفي و يتلف به كأن يقال: اشتمل بثوبه أداره على جسده كله حتى لا تخرج منه يده، و هو يرد الكساء من قبل يمينه على يده اليسرى و عاتقه الأيسر ثم يرده ثانية من خلفه على يده اليمنى و عاتقه الأيمن فيخيطها جميعا. إبراهيم أنيس و آخرون: المرجع السابق، ج 1، ص 495.

(10) نفح الطيب: ج 2، ص 197؛ الدفايس مفردا نفاس ثوب طويل تقين.

ويحمل في يده عكازاً و ركوة(1). و كان أبو العباس أحمد الخراز (ت 600هـ/1206م) يرتدي المرقعة في بجاية(2). و لبس البعض أثواباً بالية مرقعة على هيئة المتسولين كأبي علي عمر الحباك (ت 613هـ/1218م)(3). والبعض الآخر كان يلبس جبة من تليس و برنسا مرقعا ويرتدي شاشية من سعف(4). لكن هناك من الصوفية من لم يتقيد بلباس الصوف و المرقعة مثل أبي مدين شعيب في بجاية، إذ كان يتجمل بأحسن الثياب حتى شبهت حالته بحالة الملوك(5). لأنه كان يرى أن التوصل إلى كشف الحقائق الإلهية لا يتم بلباس الصوف و المرقعة و الخرقة، وإنما بالزهد و العلم و التوكل و اليقين(6). وهو بذلك يصدق فيه قول أبي عبد الله محمد بن أبي الطوبى في قوله: (البسيط)

ليس التصوف لبس الصوف ترقة
و لا بكاوك إن غنى المغنونا
و لا صياح و لا رقص و لا طرب
و لا تغاش كان قد صرت مجنونا
بل التصوف أن تصفو بلا كدر
و تتبع الحق و القرآن و الدينا(7)

و كذلك كان أبو عبد الله بن عبد الحق اليعفرى (ت 625هـ/1228م) جميل المنظر رائق الملبس على حد تعبير يحيى بن خلدون(8). كما تأثر بهذه النظرة أيضا في القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي أبو عبد الله بن أبي بكر بن مرزوق (ت 681هـ/1282م) الذي كان يلبس أحسن الثياب ويفضل اللون الأبيض في فصل الصيف، و يرتدي الملائم التونسية والأحارم، و لا يتعمم حتى قال عنه الفقهاء أنهم لم يروا أحسن منه صورة، و لا أجمل منه هيئة، و لا أطيب منه رائحة(9). و قد تبعه في ذلك أهله من متصوفة المراقبة الذين كانوا يتمتعون بالمال و الجاه و يلبسون أحسن الثياب(10).

(1) الخنفاوي: تعريف الخلف برجال المليف، ج2، ص 121.

(2) ابن الزيات: التشوف، ص 385.

(3) يحيى بن خلدون: بغية الرواد، ج1، ص108.

(4) ابن الزيات: التشوف، ص 195، ص 318.

(5) ابن القنفذ: أنس الفقير، ص 94.

(6) الغبريني: المصدر السابق، ص 63.

(7) الأصفهاني: خريدة القصر، ج1، ص172.

(8) بغية الرواد، ج1، ص 112.

(9) ابن مرزوق: المجموع، ورقة 6.

(10) نفسه، ورقة 5.

لكن الظاهر أن ثورة إخراج التصوف من دائرة المرقعة و الخرقة (1)، التي بدأها أبو مدين في النصف الثاني من القرن السادس للهجرة و تأثر بها أبو الحسن الشاذلي، وواصلها ابن مرزوق في النصف الثاني من القرن السابع للهجرة، قد بقيت محصورة على مستوى كبار الصوفية الذين تعمقوا في التصوف و نظرياتهم. بينما بقي السواد الأعظم من صوفية المغرب الأوسط على اختلاف تياراتهم، يرتدون الخرقة و جبة الصوف (2)، و هكذا ظل لباس الصوف المتواضع رمزا لانتماج الفرد في فلك الصوفية (3).

و بخصوص المساكن التي يأوي إليها الصوفية لم يتميزوا بنوع معيّن، فأغلب صوفية المجاهدات كانوا يقيمون في الجبال و أماكن الخلاء و الأماكن البعيدة عن بهرج المدينة وزينتها و إغراءاتها، مثل جبل أمسيون في بجاية أصبح محل إقامتهم (4). و كان أبو زكريا يحي الزواوي ينزوي في جبل رجرجة خارج بجاية (5)، و على نفس النهج كان أبو البيان واضح يمكث في جبل أفرشان (6) القريب من معسكر (7). و كان رجال التصوف يقيمون في منازل عادية داخل المدن مثل أبي مدين شعيب، و أبي محمد عبد الحق الإشبيلي. و أبي الحسن علي المسيلي و أبي محمد عبد الحق بن الربيع (ت 675هـ/1277م) (8) في بجاية.

و كذلك حمل إلينا يحي بن خلدون قرائن عن صوفية كانوا يقيمون داخل مدينة تلمسان مثل أبي عبد الله بن الحجام (ت 614هـ/1218م)، و أبي العيش محمد الخزرجي و أبي عبد الله بن أبي بكر بن مرزوق، و أبي إسحاق إبراهيم بن علي الخياط (9). فضلا عن إقامة بعضهم في الرباطات مثل رابطة ابن الزيات، و رابطة ابن بيكي في بجاية (10)، و لا غرابة أن نجد بعضهم يقيمون في الفنادق كما هو الشأن بالنسبة لأبي العباس أحمد الخراز، و ابن الخميس التلمساني (ت 708هـ/1309م). و هي إقامة متواضعة تعكسها الغرفة التي كانت مخصصة للخراز، إذ

-
- (1) الخرقة نوعان خرقة الإدارة و هي التي يلبسها الشيخ لمريده، فتكون بمثابة علامة الدخول في طريقة الشيخ و التسليم له، و خرقة التبرك و هي التي يريد بها الأفراد نيل بركة الشيخ. المهروردي: عوارف المعارف، ص 104.
 - (2) حول ارتداء غالبية صوفية تلمسان الخرقة و جبة الصوف. انظر عبد العزيز فيلاي: تلمسان، ج 1، ص 200.
 - (3) ابن الزيات: التشوف، ص ص 107، 449.
 - (4) نفسه، ص 447.
 - (5) نفسه، ص 447.
 - (6) التتسي: نظم الدر، ص 128.
 - (7) الإدريسي: وصف إفريقيا الشمالية و الصحرواية، ص 56.
 - (8) الغبريني: عنوان الدراية، ص 55، 66، 73، 85.
 - (9) بغية الرواد، ج 1، ص 102، 104، 115.
 - (10) الغبريني: المصدر السابق، ص 188.

كان ينام و يخرز فيها(1). كما كان فراش ابن الخميس من سلاتخ الضأن(2). و مجمل القول فإن لباس الصوفية و محل إقامتهم تميز بالتشوف و التواضع و البساطة.

ب - الزهد في الدنيا (المال - العقار - الوظائف السامية):

و إلى جانب زهدهم في المأكّل و الملبس و المسكن، كانوا أيضا زاهدين في الدنيا، حيث شكل المال بالنسبة للصوفية أحد العناصر التي تشوش عليهم جوهر الروحي النظيف، و من هذا المنطلق هجروا المال و أنفقوه على الفقراء و المحتاجين.

و من القرائن في هذا الشأن أن أبا العباس أحمد الخراز عقد مع الله عهدا "أن لا يبيت عنده معلوم يركن إليه"(3). كما زهد أبو الفضل قاسم القرشي (ت 662هـ/1263م) في ماله و عقاره، و لم يتمسك أبو علي عبد المحسن الصواف (ت 690هـ/1291م) بشيء من ماله أيضا(4)، وحتي حقهم الشرعي زهدوا فيه من ذلك زهدهم في الميراث، من منطلق أن الأنبياء لا يورثون(5). فقد جاءت أخت عبد السلام التونسي من تونس إلى تلمسان تحمل إليه ميراث أبيه المقدر بألف دينار فرفض أخذها(6) و كذلك تبرع أبو عبد الله محمد التاونتي التلمساني (ت 590هـ/1193م) بميراث أبيه، و لما بقي له فدان من الأرض و دار، حبس الفدان لدفن موتى المسلمين، و بنى في الدار محرابا و جعلها مسجدا(7).

كما لم يعيروا المناصب العليا في الدولة اهتماما، بل تهربوا منها رغبة في السلامة و التعفف. و يكفي من الأدلة أن صوفية بجاية كان لهم شبه إجماع حول رفض ما يعرض عليهم من المناصب. فقد رفض كل من أبي عبد الله محمد القصري (توفي في القرن السابع الهجري) و أبي عبد الله بن شعيب (ت 644هـ/1246م) و أبي القاسم أحمد بن عجلان القيسي (ت 675هـ/1277م) مناصب العُدول و القضاء التي عرضت عليهم من طرف الولاة و الخلفاء الحفصيين(8). كما رفض آخرون مثل أبي الحسن الشهير بابن الزيات الخطط الإدارية، و زهد

(1) ابن الزيات: التشوف، ص 385.

(2) يحيى بن خلدون: بغية الرواد، ج1، ص 109.

(3) ابن الزيات: المصدر السابق، ص 385.

(4) الغبريني: عنوان الدراية، ص 161، 180.

(5) مصداق ذلك عن أبي بكر قال رسول (ص): " لا نورث، ما تركناه فهو صدقة". أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري: صحيح البخاري، ج3. تحقيق مصطفى ديب البغا، دار الهدى للطباعة والنشر عين مليلة الجزائر، 1992م، ص 1361.

(6) ابن الزيات: التشوف، ص 89.

(7) نفسه، ص 374.

(8) الغبريني: المصدر السابق، ص 116، 117، 173.

معاصره أبو محمد عبد الله بن عبادة القلعي (ت 669هـ/1270م) في رئاسة الديوان ببجاية(1).
و رفض أبو إسحاق إبراهيم التتسي منصب التدريس مقابل مرتب شهري يمنح له(2).
و قد زهد صوفية آخرون في الدنيا برمتها، و أقبلوا على عمل الآخرة كأبي الربيع سليمان التلمساني (ت 579هـ/1183م) و أبي الطاهر إسماعيل التونسي (ت 608هـ/1212م) (3) و أبي علي الحباك (ت 613هـ/1216م) (4) و أبي العباس أحمد بن حجاج الجزائري (عاش في القرن السادس الهجري)، و أبي الحسن علي الملياني المعروف بابن أساطير (ت 670هـ/1272م)، و أبي علي عبد المحسن الوجهاني (ت 690هـ/1291م) (5)، و أبي الحسن بن النجارية (6)، و أبي إسحاق الطيار (توفي في نهاية القرن السابع الهجري) (7).

ج - أخلاق الصوفية:

تعدّ الأخلاق الفاضلة القاسم المشترك الذي تخلل كل أصحاب الاتجاهات الصوفية المختلفة. و يتجلّى ذلك في قيم الرحمة و الإيثار و الإحسان و التنزه من الكبر، التي جعلوها مبدأ و غاية حتى صارت من مكوناتهم الشخصية(8) حيث تشير أغلب النصوص إلى مشاركتهم للفقراء في القوت، و التعاطف معهم في ظروف الأزمات، حتى صارت الصدقة عندهم مبدأ يقوم عليه فكرهم الصوفي، مثل ما كان الحال بالنسبة لأبي النجم هلال بن يونس (توفي في آخر القرن 7هـ) و أبي محمد عبد الله الجزائري (توفي في النصف الثاني من القرن 7هـ) ببجاية(9)، و أبي عبد الله بن البلد (توفي في النصف الثاني من القرن 7هـ) و أبي عبد الله الشوذي الحلوي (توفي أوائل القرن 7هـ) (10). كما جبلوا إلى إنكار الذات و التنزه من الكبر، فكانوا يعتمدون على أنفسهم في قضاء حوائجهم مثل ما كان يقوم به الأمير المرابطي الصوفي أبو زكريا بن يوغان (ت 537هـ/1242م) بحيث يقوم بجلب الحطب من الجبل بنفسه و يحمله إلى تلمسان

(1) الغبريني: عنوان الدراية، ص 93، 178.

(2) ابن مرزوق: المجموع، ورقة 39.

(3) ابن الزيات: الشوف، ص 273، 419.

(4) ابن القنفذ: انس الفقير، ص 104.

(5) الغبريني: المصدر السابق، ص 180، 199، 216.

(6) يحيى بن خلدون: بغية الرواد، ج 1، ص 122.

(7) ابن مريم: البستان، ص 56، 57.

(8) إبراهيم القادري: المغرب و الأندلس، ص 139.

(9) الغبريني: المصدر السابق، ص 169، 215، 225.

(10) يحيى بن خلدون: المصدر السابق، ص 119، 128.

ويدخل بها القصر ليقول الزّاعمة والكبير في نفسه (1). كما كان أبو علي عمر الحباك ينقل الزُّبل - قدرٌ كبير - في تلمسان على رأسه لقاء ما يُمنح له (2)، وكذلك أبو الحسن عبيد الله النفري (ت 642هـ/1244م) في بجاية، كان يملأ إناء الماء ويحمله على كاهله (3) وكان أبو الحسن علي الملياني المعروف بابن أساطير (ت 670هـ/1272م) يحمل خبزه إلى الفرن، و يشتري احتياجات منزله بيده (4). وكان أبو عبد الله بن أبي بكر بن مرزوق (ت 681هـ/1282م) يتولى ربط دابته وقضاء ما يحتاج إليه من أمور العبادة بنفسه، و يشارك خادمه طعامه (5). وكل هذه التصرفات يقصد منها البراءة منه الكبير (6) على الرغم أن كبار الناس وأخبارهم كانوا يتسابقون لإعانتهم لكنهم كانوا يرفضون، و يصرون على القيام بواجبهم بأنفسهم (7).

كما اشتهر بعضهم بحسن الخلق مثل أبي محمد عبد الحق البجائي (ت 675هـ/1277م) الذي كان يردد قول الرسول (ص) يقول: " أول ما يوضع في الميزان الخلق الحسن و من لم يكن عنده ما يوضع في الميزان لم يكن عنده غيره" (8). ناهيك عن تحلي البعض بمبدأ الإيثار مصداقا لقوله تعالى: "و يؤثرون على أنفسهم و لو كان بهم خصاصة" (9) و يكفينا من القرائن أن أبا علي عمر الحباك كان يجلس مع الفقراء دون حُصر أثناء الصلاة في زمن البرد، فلما أهدى له حُصر تصدق به و عاد إلى الجلوس على الأرض (10). وكذلك كان أبو العباس الخراز كلما أعطيت له الثياب، يقوم بتوزيعها على الفقراء (11) كما أشار الغبريني إلى خصاصة أبي الحسن علي الملياني ابن أساطير وأبي عبد الله محمد بن حجاج الجزائري (توفي في النصف الأول من القرن 7هـ/13م) (12).

-
- (1) ابن الزيات: التشوف، ص 102.
 - (2) نفسه، ص 459.
 - (3) الغبريني: عنوان الدراية، ص 177.
 - (4) نفسه، ص 199؛ ابن مرزوق: المجموع، ورقة 5.
 - (5) ابن مرزوق: المجموع، ورقة 5.
 - (6) الغبريني: المصدر السابق، ص 199.
 - (7) نفسه، ص 177، 199.
 - (8) نفسه، ص 86؛ عن أبي الدرداء قال الرسول (ص): " ما شيء أثقل في ميزان يوم القيامة من خلق حسن فإن الله تعالى يفيض الفالحش البذي ". الترمذي: المصدر السابق، ج 3، ص 145.
 - (9) سورة الحشر: الآية 9.
 - (10) ابن الزيات: التشوف، ص 458، 459.
 - (11) نفسه، ص 385.
 - (12) عنوان الدراية، ص 199، 215.

و كان بعضهم يتصف بالتواضع و التعاون لنشر الخير كأبي عبد الله محمد القصري (توفي في النصف الثاني من القرن 7هـ). و أبي إسحاق إبراهيم بن ميمون الزواوي (ت 686هـ/1287م) (1)، و أبي إسحاق إبراهيم التنسي الذي كان شديد التواضع بتماما حسن الخلق (2). كما يظهر الشعور الإنساني المرهف في تركيبة الشخصية الصوفية من خلال معاملاتهم لمختلف الخلائق (3). و من الأمثلة أن أبا عبد الله الشاذلي الحلوي، كان يُدخل السرور و البهجة في نفوس أطفال تلمسان، فكانوا كلما نقرأوا له يدور و يشطح (4). وكذلك اشتهر الحاج فرج (عاش في القرن 7هـ) بشدة المعاشرة و المباشرة (5)، كما كان أبو مدين شعيب مصاحبا للحيوانات (6).

د - تكوين الأسرة:

و عن الجانب الاجتماعي للمتصوفة فإنهم كانوا مندمجين في الحياة الاجتماعية بصورة عادية. لهم بيوت و أزواج و أبناء، و يقومون بواجباتهم و التزاماتهم إزاء أسرهم. مثل أبو محمد عبد الحق الأشبيلي. الذي كان كلما أتته وصيفة بيته لقضاء حوائج البيت، مذهباً بأضعاف ما جاءت من أجله (7). و على الرغم من أن أبا مدين (ت 594هـ/1198م) بلغ مرتبة القطب لكنه كان متزوجا (8). كما كان لأبي الحسن علي البتورغي (توفي في النصف الأول من القرن 7 هـ) أولاد بكوه لما لقي حتفه (9). و كذلك كان لأبي نصر فتح الله البجائي (ت 652هـ/1254م) بنات متسرات (10).

و كان أبي محمد عبد الله بن حجاج الجزائري له خمسة أولاد أنبتهم نباتا حسنا حتى صار فيهم القاضي و الفقيه الصوفي (11). و كذلك أبو عبد الله بن أبي بكر بن مرزوق كان ليزن الجانب

(1) الغبريني: عنوان الدراية، ص 170، 182.

(2) ابن مرزوق: المجموع، ورقة 40.

(3) إبراهيم القادري: المغرب و الأندلس، ص 140.

(4) يحيى بن خلدون: بغية الرواد، ج 1، ص 320.

(5) ابن مرزوق: المجموع، ورقة 14.

(6) ابن الزيات: المصدر السابق، ص 320.

(7) الغبريني: المصدر السابق، ص 75.

(8) نفسه، ص 56؛ ابن القنفذ: أنس الفقير، ص 36.

(9) الغبريني: المصدر السابق، ص 134.

(10) نفسه، ص 132.

(11) نفسه، ص 215، 216.

مع أسرته يؤنسهم و يسألهم أحوالهم، و يؤسع عليهم في نفقاتهم(1). غير أن هناك من الصوفية من تميز بهامشيته الاجتماعية فلم يتزوج و لم يكون أسرة. و حتى الذين تزوجوا و كونوا أسرة تركوها بمجرد دخولهم حقل التصوف، و يمكن أن نحصر هذا الاتجاه في أبو زكريا يحيى الزواوي(2). و أبي الحسن بن مخلوف شيخ صوفية قسنطينة (ت في القرن 7هـ)(3)، و أبي الحسن علي بن محمد بن فرغوش التلمساني (ت القرن 7هـ) توفوا و لم يخلفوا أولاداً(4). كما كان أبو عبد الله الشاذلي الحنوي عاملاً على السياحة، و أبو عبد الله بن الخميس يقيم وحيداً بأحد فنادق تلمسان(5). فضلاً على آخرين كانوا يهجرون أسرهم بمجرد ولوجهم حقل التصوف، و من القرائن أن أبا علي عمر الحباك، ترك أسرته بمجرد أن تصوف(6)، و كذلك أبو عبد الله محمد بن حسان التاونتي الذي دفع بابنته إلى امرأة بالمدينة المنورة، أثناء رحلته إلى المشرق(7). كما أن هناك من الصوفية من كان عديم النسب مثل أبي عبد الله العربي (عاش في القرن 6هـ) و أبي تميم الواعظ الوهراني(8). و صفوة القول فإن الحياة الاجتماعية للمتصوفة تميزت بين رغبة البعض في الاستقرار و تكوين الأسرة، و بين إصرار البعض الآخر على الوحدة و السياحة و العزلة، حتى يفرغ للعبادات.

هـ - الصوفية و حرفهم:

يغلب على صوفية المغرب الأوسط خلال القرنين السادس و السابع الهجريين/ 12 و 13 الميلاديين، طابع النشاط و الكد و الاعتماد على النفس من خلال مزاولتهم لأنواع مختلفة من الحرف و الوظائف لكسب قوتهم اليومي. لأن الإشتغال في صلاح القوت كما يقول ابن القنفذ: "من الدين كالرأس من الجسد"(9). حيث احترف أبو مدين شعيب رعي الغنم(10).

- (1) ابن مرزوق: المجموع، ورقة 5.
- (2) يؤكد ذلك أنه لما توفي تكفلت الدولة و العامة بتشييع جنازته. الغبريني: المصدر السابق، ص 138.
- (3) مؤلف مجهول: رسالة تتضمن تاريخ وفاة الأولياء من العشرة الرابعة من المائة الأولى إلى غاية العشرة الخامسة من المائة التاسعة، مخطوط، المكتبة الوطنية الجزائر. رقم 2058، ص 10.
- (4) ابن مرزوق: المجموع، ورقة 19.
- (5) يحيى بن خلدون: المصدر السابق، ج 1، ص ص 109، 128.
- (6) نفسه، ج 1، ص 108.
- (7) ابن الزيات: الشوف، ص 374.
- (8) الغبريني: المصدر السابق، ص 169.
- (9) أنس الفقير، ص 109.
- (10) نفسه، ص 11؛ التتبعي: نيل الإبتهاج، ص 127.

و قام أبو زكريا بن يوغان برعي الإبل(1)، و اشتغل بالفلاحة كل من أبي النجم هلال بن يونس الغبريني (القرن 7هـ)(2). و أبي سليمان داود الوجهاني (القرن 7هـ)(3). و أبي عبد الله المستاري، و ابن أخيه أبي محمد عبد الواحد. فقد كانت لهما أرض بيني مستار يعيشان منها(4).

كما احترّف آخرون التجارة مثل مزاوله أبي عبد الله الشريف (ت في النصف الثاني من القرن 7هـ)، بتجارة الصّوف(5). و اقتصار أبي عبد الله الحلوى على بيع الحلوة للصّبيان في طرقات تلمسان(6). و كان أبي إسحاق إبراهيم بن يسول يحتطب العزف من الجبل و يصنع به حصر الصّلاة، ثم يبيعه و يفتات منها(7).

كما مارس أبو عبد الله بن البلد (القرن 7هـ)(8). و أبو عبد الله بن الملك حرفة استنساخ الكتب(9). ناهيك عن احتراف أبي علي عمر الحباك مهنة نقل الزّبل(10). بينما كان لأبي إسحاق إبراهيم الخياط (القرن 7هـ) حانوت بتلمسان، يجلس فيه للخياطة(11)، فضلا على استثمار أبي إسحاق إبراهيم التتسي (ت 680هـ/1281م) أمواله في التجارة(12).

و كذلك كان بنو مرزوق أهل دين و تصوف، يحترفون العلم و التجارة في دكاكين لهم بالقيصرية و درب مرسى الطلبة بتلمسان، و فلاحا الأرض بالعباد، و أبرزهم أبو عبد الله بن أبي بكر بن مرزوق (ت 681هـ/1282م)(13).

(1) ابن الزيات: التشوف، ص 102؛ يحي بن خلدون: بغية الرواد، ج 1، ص 100.

(2) الغبريني: عنوان الدراية، ص 169.

(3) نفسه، ص 225.

(4) ابن مرزوق: المجموع، ورقة 12.

(5) الغبريني: المصدر السابق، ص 177.

(6) يحي بن خلدون: المصدر السابق، ج 1، ص 128.

(7) ابن ازيات: المصدر السابق، ص 288.

(8) يحي بن خلدون: المصدر السابق، ج 1، ص 119.

(9) ابن مرزوق: المجموع، ورقة 13.

(10) ابن الزيات: التشوف، ص 102.

(11) نفسه، 453.

(12) ابن مرزوق: المجموع، ورقة 39.

(13) نفسه، ورقة 7، 28، 32.

و - الاعتقاد في الصوفية:

ظهرت فكرة الاعتقاد في الصوفية و التبرك بهم في المغرب الأوسط بناءً على إنبهار المجتمع بكراماتهم و قدراتهم الخارقة (1) على كشف أسرار الناس. و إطلاعهم على أمورهم المستقبلية (2) و تحقيق رغباتهم، و تفريج الكروب عن البائسين، و جلب الشفاء للمرضى (3) و تخليصهم من الحُكَّام الظلمة، و قطاع الطرق من اللصوص، و هداية الظالمين من ذوي السلوك المنحرف، و إنقاذ المجتمع من أزمات الجفاف و المجاعات، و تحقيق أمنيات المتمنين (4).

و قد حملت لنا مصادر الطبقات و المناقب قرائن تركي هذا التخريج، فبالنسبة لإعتقاد الحكام في الأولياء مسألة سيتم معالجتها بصورة منفردة لاحقاً، أما على المستوى العام، فقد أصبح سلوكاً إجتماعياً تؤمن به كل الشرائع على تفاوتها الطبقي. فقد كان أغنياء بجاية و تلمسان يمثلون للمبادرات الاجتماعية و الاقتصادية التي يترعها الصوفية لإنقاذ المعوزين من الجوع (5) و يبادرون بإنفاق الطعام و المال على الصوفية و طلبتهم لديمومة حركة التعليم (6). لأنهم يعتقدون بحصول بركة منهم و كذلك الشأن بالنسبة للطبقة المتوسطة من التجار و الحرفيين، إذ كانت تخدم الصوفية و تخصصهم بالإحترام و التبجيل، فقد كان الصوفي أبو عبد الله الشريف (ت في النصف الثاني من القرن 7هـ) يمارس تجارة الصوف بسوق الصوافين في بجاية. و كان نظراؤه من التجار يستثنونه من الوظائف و الرسوم المفروضة على أهل السوق من قبل الحفصيين تقديراً لمكانته (7).

-
- (1) من مظاهر هذه الكرامات و القدرات الخارقة طي أبي عبد الله العربي (ت في النصف الثاني من القرن 6هـ) المراحل بين بجاية و الشام، و دخول تلامذة أبي مدين فرن الخبز و هو متقدِّدون أن يحترقوا. ابن الزيات: التشوف، ص 329؛ الغبريني: عنوان الدراية، ص 80؛ يحي بن خلدون: بغية الرواد، ج 1، ص 126.
 - (2) كان الصوفي أبو عبد الله القصري (ت في النصف الثاني من القرن 7هـ) يكشف أصحابه بأحوالهم و يطلعهم على أخبارهم، و نفس الشيء بالنسبة لأبي الحسن الحرالي (ت 638هـ/1214م)، الذي كان يخبر تلامذته بأمرهم المستقبلية. الغبريني: المصدر السابق، ص 153، 170.
 - (3) لطفي عيسى: أخبار المناقب، ص 29.
 - (4) كان الصوفية يلجأون في حالات الجفاف إلى إقامة صلاة الاستسقاء، و الدعاء إلى الله فتتعد السحب و تتراكم و يسقط المطر. انظر ابن الزيات: المصدر السابق، ص 89؛ الغبريني: المصدر السابق، ص 151.
 - (5) ابن الزيات: المصدر السابق، ص 449.
 - (6) يذكر الغبريني أن الحسن بن علل أحد أغنياء بجاية أعجبه طريقة أبي الحسن الششتري (ت 668هـ/1269م) في تعليم الطلبة، فأعقد عليه و على طلبته بعشرين ديناراً. عنوان الدراية، ص 121؛ و عن مساهمة أغنياء تلمسان في هذا الميدان - تعليم - انظر يحي بن خلدون: المصدر السابق، ج 1، ص 102، 118.
 - (7) الغبريني: المصدر السابق، ص 177.

أما الطبقة الدنيا، و هي أكبر شرائح المجتمع، فكانت ترى اعتقادها في الصوفية، و التبرك بهم مخرجا من أزماتها الاجتماعية و الاقتصادية. و ليس أدل من ذلك على أن أهل تلمسان، كانوا يستوقفون أبا محمد عبد السلام التونسي (ت 512هـ/1118م) عند باب المسجد عقب نهاية كل صلاة، و يمرون أمامه الواحد تلو الآخر ليدعو لهم(1). كما كان أهل بجاية يقصدون أبا الحسن عبيد الله الأزدي (ت 691هـ/1292م) طلبا للذعاء(2). و لم تكن فكرة الاعتقاد في الأولياء و التبرك مقتصرة على الأحياء من الصوفية فحسب، بل أيضا على الأموات. فقد برزت ظاهرة التبرك و التوسل عند القبور و أضرحة الصوفية أملا في تحقيق المآرب و تفريج الكرب مثلما كان يحدث في بجاية عند قبر أبي علي الحسن المسيلي(3) و عند ضريح أبي زكريا يحي الزواوي(4). عند بني يتورغ — خارج بجاية — أمام قبر أبي زكريا علي الزواوي اليتورغي (ت في النصف الأول من القرن 7هـ)، الذي كان أبناؤه يهرعون إلى قبره كلما حل بهم مكروه أو اعترضتهم مشكلة(5).

و كذلك كان أهل تنس يقصدون قبر يخلف بن عبد يمشون (عاش في القرن 7هـ)، و يتوسلون عنده، و يستسقون فيمطرون و نظراً لشهرته في نواحي تنس كان الداعي إذ دعا و توسل به(6). و نفس الظاهرة لدى سكان تلمسان الذين كانوا يستسقون بأبي زكريا بن يوغان(7)، و كانوا يزورون قبور الصوفية. و أضرحتهم و هي ظاهرة أصبحت تقليداً شائعاً لدى مجتمع المغرب الأوسط مثل غيره، إذ كان أهل الشلف يقومون بزيارة قبر أبي مسعود بن عريف (توفي في النصف الثاني من القرن السابع الهجري) المتوضع بجبال الشلف(8).

(1) ابن الزيات: التشوف، ص 90؛ ابن القنفذ: أنس الفقير، ص 108؛ ينكر L'evi Provençal. أن ظاهرة الاعتقاد في الأولياء بتلمسان خاصة إجتماعية؛ P2 Religion culte des saints et confréries، حسب أحمد الشنوي فإن ظاهرة التبرك بالأولياء و شيوخ الزوايان ظاهرة اكتتفت المغرب الإسلامي كله. مظاهر الحضارة من خلال رحلات المغاربة و الأندلسيين و ثقافتهم بين القرنين 6 و 12 للهجرة/ 12 و 18 للميلادية، ج1، أطروحة دكتور دولة، إشراف على الشنوني كلية العلوم الآداب و العلوم الإنسانية، جامعة تونس 1987-1988، ص 188.

(2) الغبريني: عنوان الدراية، ص 121.

(3) نفسه، ص 72.

(4) نفسه، ص 137.

(5) نفسه، ص 134.

(6) ابن مرزوق: المجموع، ورقة 37.

(7) يحي بن خلدون: بغية الرواد، ج1، ص 100.

(8) ابن القنفذ: أنس الفقير، ص 40.

و كذلك كانوا لا ينقطعون في التردد على العباد لزيارة قبور الصوفية مثل قبر وهب بن منية(1). وأبي يوسف يعقوب بن علي الصنهاجي (عاش في القرن 6هـ)(2) و يعد قبر أبي مدين شعيب أكثر القبور ازدحاماً بالزوار يأتيه من أنحاء المغرب الأوسط، و مصر، و الشام والمغرب الأقصى(3)، خاصة الحجاج عند الذهاب و الإياب(4). بل أن الحجاج التلمسانيين كانوا عند عودتهم من مكة ينزلون أولاً عند قبر أبي مدين ثم يذهبون إلى بيتهم(5). كما كان قبر أبي عبد الله الشاذلي الحلوي من القبور المزاراة أيضاً(6). و كذلك كان أهل بونة يزورون قبر أبي مروان اليحصبي(7)، فضلاً عما كانت تعتقه العامة و الخاصة من الناس من أن الدفن بالقرب من صوفي يحصل له الغفران من الله و البركة، لذا كانت قبور العامة و الخاصة تتزاحد بالقرب من قبور الصوفية، وليس أدلّ على ذلك من أن امرأة في بجاية عصت زوجها في الحياة الدنيا، فغفر لها لأنها دفنت بالقرب من قبر ولي صالح(8).

كما كان التلمسانيون يدفنون موتاهم بالقرب من قبر أبي مدين شعيب(9). و الملاحظ عن هذه الحقبة أن الاعتقاد في الأولياء شمل حتى الفئات التي تمثل وجهة الفكر و الثقافة بما في ذلك الفقهاء الذين كانوا يتبركون عند قبور الصوفية، و يدافعون عن كراماتهم، و يعتقدون فيها. ومن القرائن عن ذلك أن الفقيه أبا عبد الله محمد بن إبراهيم الوغليسي (عاش في القرن السابع للهجرة) كان يجلس بقرب قبر أبي علي الحسن المسيلي تبركاً به(10). و كذلك كان أبو العباس أحمد بن أحمد الغبريني يسلك نفس السلوك رغم إمامه بالعلوم العقلية و النقلية و اللسانية(11). فقد كان يعتقد في الصوفية و يدافع عن كراماتهم، بل و هاجم المنكرين لها بقوله: و قد يقع في هذا

(1) يحي بن خلدون: عنوان الدراية، ج1، ص 117.

(2) ابن مرزوق: المجموع، ورقة 17.

(3) يحي بن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص 128.

(4) نفسه، ج1، ص 126.

(5) عبد الحميد حميدو: السعادة الأدبية، ص 27، 28.

(6) يحي بن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص 128.

(7) الغبريني: المصدر السابق، ص 61.

(8) نفسه، ص 82.

(9) ابن القنفذ: أنس الفقير، ص 106.

(10) الغبريني: المصدر السابق، ص 72.

(11) نفسه، ص 307 و ما بعدها.

ملحد لا علم و حقه الإعراض عنه و عدم الالتفات إليه، و إن زاد فيصفع عن وجهه عوضاً
فقاه كما جمع الله له الخزي في أولاده و أخره (1).

و كتب مثلاً عن أبي العباس أحمد الملياني (ت 644هـ/1247م) يقول فيه: " و هو ممن
تلتبس البركة شهوده و يظفر زائره بمقصوده " (2) وحتى أن شريحة الطلبة كانوا يقرأون
المؤلفات عند قبور أصحابها من الصوفية، مثلاً كان طلبة بجاية عند قبر أبي محمد عبد الحق
الإشبيلي في القرن السابع الهجري/13م تبركاً به (3). و لا عجب أن نجد الصوفية أنفسهم
يتبركون بقبور من سبقوهم من الصوفية مثل أبي زكريا يحيى الزواوي الذي اختار موضع زاويته
خارج باب المرسى في بجاية بجوار قبر أبي عبد الله العربي (توفي في النصف الثاني من القرن
السادس الهجري) (4).

و كذلك كان صوفية تلمسان يبيتون بالعباد عند قبر أبي مدين شعيب (5) و بلغ الاعتقاد في
الصوفية، لدرجة أنهم كانوا يدفنون عند أبواب المدن لحراستها من الغزاة و الأعداء، و من
القرائن أن أبا يعقوب التفريسي دفن في تلمسان عند باب وهب (6). و كذلك أبا عبد الله الشوذي
الحلوي دفن في شمال المدينة، حتى أصبح مدخلها الشمالي يعرف باسمه أي باب الحلوي (7).
مما يوحي بأن الاعتقاد كان يقينا بقدره الصوفية في الدفاع عن المدينة و هم أموات، فبركتهم
و كراماتهم كفيلة بتوفير الأمن و السلم للمدينة. و هذا الاعتقاد في الصوفية جلب لهم احترام
و تقدير كل الشرائع الإجتماعية التي كانت تسعى لقضاء متطلبات الصوفية، و حسناً من الأدلة
أن البجائيين كانوا يسعون جاهدين يحملون خبز الصوفي أبي الحسن المعروف بابن أساطير
(ت 700هـ)، و أبي الحسن عبيد الله النفري (ت 624هـ) إلى الأفران و توفير متطلباتهما من
الماء (8). فضلاً على تسابقهم لإستضافة الصوفية الطارئين على مدينتهم (9) كما تكشف لنا
مواكب جنازات الصوفية، التأييد الشعبي الذي كان يحظى به الصوفية من ذلك أن أهل تلمسان

(1) عنوان الدراية، ص 81.

(2) نفسه، ص 172.

(3) نفسه، ص 75.

(4) نفسه، ص 82.

(5) ابن القنفذ: أنس الفقير. ص 106.

(6) ابن مرزوق: المجموع، ورقة 14؛ الصحيح باب وهاب كما ذهب إلى ذلك الأستاذ الدكتور عبد الحميد حاجيات
في تصحيحه لخطأ يحيى بن خلدون.

(7) عبد العزيز فيلالي: تلمسان، ج 1، ص 110.

(8) الغبريني: المصدر السابق، ص 177، 199.

(9) نفسه، ص 174.

خرجوا في مشهد عظيم لتشيع جنازة أبي مدين شعيب بالعباد(1). كما شهدت جنازة قرينه أبي زكريا يحي الزواوي في بجاية إذ أقبل الناس من كل حذب و صوب حتى جعل والي الموحدين يتدخل للإشراف على مراسيم الدفن التي صارت معقدة بسبب كثافة الحاضرين(2). كما وصف الغبريني جنازة الصوفيون: أبي محمد عبد الحق بن الربيع و أبي الحسن عبيد الله الأزدي في بجاية بأنهما من المشاهد العظيمة(3)، و شاطره يحي بن خلدون الرأي حيث وصف مثل هذه المشاهد التي كانت تحدث عند التلمسانيين(4).

و لعل جنائز الصوفية كانت فرصة يستظهر فيها الصوفية وزنهم الاجتماعي الذي عبر عنه الصوفي أبو علي عمر الحباك في معرض وصفه لجنازة أبي مدين بقوله " ما رأيت أعز من الفقراء و لا أذل من الأغنياء "(5). و قد هيا أذهان المجتمع لقبول مبدأ إحترام الصوفية والسعي في خدمتهم الصوفية أنفسهم حيث نقل عن أبي مدين شعيب قوله : " أبناء الدنيا يخدمهم العبيد و أبناء الآخرة يخدمهم الأحرار الكرماء "(6) و قوله أيضا : " من خدم الصالحين ارتفع بخدمته "(7)، و حث على زيارتهم معتبرا زيارتهم خصلة محمودة تزيد في الإيمان و اليقين و طريقا إلى الأجر و الثواب(8). واعتبرهم، هم الامراء و السادة الحقيقيون في قوله:

ما لذة العيش إلا صحبة الفقرا هم السلاطين و السادات و الأمرا(9)

كما أقنع صوفية آخرون العامة بأن ما يقع لها من مكروه مرده إلى عدم خدمتهم للصوفية. و حسبنا أن أحد الغسّلات في بجاية سرقت منها رزمة الثياب في سوق باب البحر لإزدحام المكان فلما ذهبت تستجد بالصوفي أبي زكريا المرجاني الموصلي قال لها : " أنت ما تغسلين ثياب الفقراء - الصوفية - لو غسلت ثياب الفقراء ما ضاعت لك الرزمة "(10). كما كان أبو زكريا يحي الزواوي يقول في حق الصوفي أبي النجم هلال بن يونس الغبريني : " من أراد أن

(1) يحي بن خلدون : بغية الرواد، ج1، ص 107؛ السلاوي: الاستقصاء، ج2، ص 213.

(2) الغبريني : عنوان الدراية، ص 138.

(3) نفسه، ص 88، 122.

(4) ذكر هذا في معرض وصفه لجنازة أبي عبد الله بن عيسى. بغية الرواد، ج1، ص 117.

(5) ابن القنفذ: أنس الفقير، ص 104؛ يحي بن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص 108؛ التتبيكي: نيل الإبتهاج، ص 129.

(6) الغبريني: المصدر السابق، ص 63.

(7) نفسه، ص 63.

(8) الملالي: المواهب القسسية، ورقة 7.

(9) البرزلي: جامع مسائل الأحكام، ج4، ورقة 317.

(10) الغبريني: المصدر السابق، ص 165.

ينظر إلى رجل من أهل الجنة، فليُنظر إلى هلال بن يونس (1). و كذلك تحديد أبي الحسن الحرالي لأربعة من أصحابه تستجاب دعوتهم منهم، أبو زكريا يحيى بن محجوبة القرشي السطيفي (2). و هذه الدعاية الروحية ألهمت حماس العامة في المثابرة و المكابدة لخدمة الصوفية و التقرب منهم.

و قصارى القول فإن ظاهرة الاعتقاد في الأولياء و التبرك بهم و تكريمهم و تبجيلهم في المغرب الأوسط خلال القرنين السادس و السابع الهجريين 12م/13م، سادت كل الشرائح من أعلى المستويات، من بلاط الدولة إلى الرجل العادي، و أصبحت جزءاً من تفكير المجتمع، و عنصراً هاماً في تركيبته العقلية، تعكس سلوكاً دينياً و أخلاقياً. و لا عجب أن هذا السلوك الديني و الأخلاقي في آن واحد استمر مرافقاً لظاهرة الأولياء إلى ما بعد القرن السابع للهجرة 13م.

ز- المفهوم الاجتماعي للكرامة:

إلى عهد قريب ظل المهتمون من الباحثين في تاريخ التصوف للمغرب الأوسط، لا يعيرون لكرامات الصوفية أدنى اعتبار من منظور إعتقادهم الجازم بأنها مجرد ظاهرة سلوكية مرتبطة بقوى غيبية، و مشاهدات سحرية و خرافية، يعتقدونها السذج من الناس. بينما هي في واقع الأمر إفراز لظروف تاريخية صعبة سقطت بظلالها على النواحي الاجتماعية و الاقتصادية و الساسية لمجتمع المغرب الأوسط كغيره من المجتمعات الإسلامية.

و يظهر من شكلها الظاهري، أنها مجرد نصوص أدبية تحمل صورة القصص القصيرة، التي عادةً ما تروي قصة الصوفي الذي يمتلك القدرة الخارقة على تجاوز سنن الكون، كتسخير الحيوان، و المشي فوق ظهر الماء، و الطيران في هواء، و طي المراحل.

أما من حيث مدلولها الفكري و المعنوي، فهي " بنية أساسية في الفكر البشري كالبنية العقلانية مرتبطة بنمط مجتمعي و بأسلوب معيشي في الوجود، و ممارسة لمعتقد ديني و تأكيد لهذا المعتقد " (3). و هي ليست موضوعاً جديداً للبحث في نفيها و تأكيدها، فقد سبقنا إليها الأقدمون من الصوفية و الفقهاء و الفلاسفة. فابن رشد الجد (ت 530هـ/1135م) أفتى بصحتها و اعتبر إنكارها و تكذيبها بدعة، و حمل على المنكرين لها من أهل الزيغ و الضلال (4). وكذلك

(1) الغبريني: عنوان الدراية، ص 169.

(2) نفسه، ص 120.

(3) إبراهيم القادري بوتشيش: الإسلام السري في المغرب العربي، الطبعة 1، دار سيناء للنشر، القاهرة، 1995، ص

132.

(4) البرزلي: مسائل الأحكام، ج4، ورقة 237.

اعتبرها أبو مدين شعيب من نتائج معجزات النبي (صلى الله عليه و سلم)(1). كما آمن بها قاضي بجاية و مفكرها أبو العباس أحمد بن أحمد الغبريني، و سلم بحدوثها و بما يُنسب للأولياء من خوارق(2).

و كذلك الشأن بالنسبة للمتأخرين، حيث حمل ابن القنفذ القسنطيني (ت 810هـ/1407م) على المنكرين لها في قوله : "لا ينكر الكرامة إلا معاند محروم سيء الاعتقاد و كثير الانتقاد"(3). و قال الونشريسي (ت 914هـ/1508م) في شأنها بأنها فعل خارق للعادة تظهر على يد عبد صالح في دينه متمسك بسنة الله في جميع أحواله من غير ذي التنبؤ(4). وينتمي أصحاب الكرامة من الصوفية إلى الشرائع الدنيا في المجتمع، و الذين يحترفون الرعي و الفلاحة أو نسخ الكتب أو تحليج القطن أو الخياطة و من هذا المنظور تهدف هذه الدراسة إلى الوقوف على موقع الكرامة في مجتمع المغرب الأوسط خلال القرنين السادس و السابع الهجريين 12 و 13 الميلاديين و مدى تفاعلها مع بُناه الأساسية في هذه المرحلة التي بلغ فيها الفكر الكرامي مستوى راقٍ، تجسّد في وقوفه على مشكلات المجتمع و تقديم البديل لمواجهتها. و قد استقينا كرامات الصوفية من مصادر تعود أصلاً إلى مرحلة القرنين السادس و السابع الهجريين أي إلى مرحلة صعبة نوجز مظاهرها كالتالي:

— احتدام الصراع بين القوى السياسية و العقدية المتصارعة في المغرب الأوسط، الحماديين و المرابطيين(5) و الموحيدين(6) و الحفصيين والزيايين(7)، و استفحال خطر الثورات الداخلية المتمثلة في ثورة بنو غانية(8). و العرب الهلالية، و ما انجر عنه من خراب للعمران(9) و تبعات على طرق التجارة و الاستقرار البشري(10).

(1) التكتبي: نيل الإبتهاج، ص 127.

(2) عنوان الدراية، ص 4.

(3) أنس الفقير، ص 4.

(4) المعيار، ج2، ص 395.

(5) ابن خلدون: العبر، ج6، ص ص 360، 361.

(6) مؤلف مجهول: الحلل الموشية، ص 106.

(7) التتسي: نظم الدر و العقيان، ص 113 و ما بعدها.

(8) ابن خلدون: العبر، ج6، ص 393 و ما بعدها.

(9) نفسه، ج6، ص 161.

(10) نفسه، ج6، ص 43.

— فشل هذه الدول في إقرار العدالة الاجتماعية و الحد من التفاوت الطبقي و عجزها في التصدي لمشكلات الفقر و المجاعات و الانحلال الخلقي(1).

— إحتكار هذه الدول لكافة أشكال السلطة و تهميش القوى الاجتماعية الأخرى خاصة الشرائح الدنيا في المجتمع(2).

— تكالب الخطر المسيحي، و عدم القدرة على مجابهته(3).

و هذه الظروف خلقت أزمة خانقة تضررت منها الطبقات الدنيا في المجتمع، التي كان عليها أن تختار بين أن تلتزم الصمت و تستسلم للأمر الواقع، و بين المواجهة عن طريق الثورة ضد الحاكم أو معارضته بأدوات سليمة، لذا حمل الصوفية على عاتقهم قيادة المواجهة السليمة، مستخدمين الكرامة كأداة من أجل الوصول إلى تغيير الواقع المتردي، و بناء مجتمع تسوده القيم و المثل العليا تتعايش فيه كل الكائنات بسلام و طمأنينة.

و في رموز الكرامات دلالات و معاني روحية و أخلاقية و إجتماعية و سياسية، تكشف عن مغزاها و تنتبع مراميها و مقاصدها(4)، يروي ابن الزيات كرامة مؤداها: أن أحد الصوفية المقيمين في رابطة ابن الزيات في بجاية شاهده نظراءه يصلي ليلا فوق ظهر ماء البحر(5)، " و البحر في حد ذاته رمز لاستمرار الحياة و اتساع فضاءها و مكان للطهارة، و يعكس الرغبة في التجديد و الاتبعث الطاهر"(6). و في رواية كرامية ذات مدلول آخر أن أبا الفضل بن النحوي (ت 513هـ/1119م) كان يأخذ إثناء الوضوء و يتوضأ دون أن ينقص منه الماء(7)، فالماء هنا رمز لإزالة النجاسة و التطهر و وسيلة لتجديد الحياة و اتبعاتها(8).

(1) ابن الزيات: الشوف، ص ص 89، 90، 449.

(2) حول طبيعة شكل السلطة في الدول التي تعاقبت على حكم المغرب الأوسط خلال القرنين 6 و 7 الهجريين. أنظر ابن خلدون: العبر، ج6، ص 349 و ما بعدها؛ و كذلك ج7، ص 162 و ما بعدها.

(3) حول غزو النورمان المسيحيين لسواحل جيجل سنة 537هـ/1142م و بونة 548هـ/1153م. أنظر ابن خلدون: العبر، ج5، ص ص 431، 436، 437؛ و كذلك غزوهم لبونة سنة 688هـ/1289م. أنظر العبدري: الرحلة، ص 37.

(4) اعتمدت في تفسير رموز الكرامات على اجتهادات إبراهيم القادري بوتشيش الذي استقى بدوره تفاسيرها عن كتاب "الكرامة الصوفية الأسطورة و الحلم" لزيغور المتخصص في هذا الميدان.

(5) الشوف، ص 329.

(6) إبراهيم القادري: الإسلام السري، ص 139.

(7) ابن الزيات: المصدر السابق، ص 76.

(8) إبراهيم القادري: الإسلام السري، ص 139.

كما نقرأ في رواية أخرى أن أبا مدين شعيب كان يستخرج الدرر من قيعان البحور و هو جالس في مجلس درسه في بجاية(1)، و تعكس هذه الرموز الاتجاه نحو درجة الأرقى و المثل الأعلى في تحويل حجارة و تراب أعماق البحر إلى جواهر، يعني تحولاً بالأعلى من معدن وضع إلى معدن ثمين، أي من حياة يسودها الاهتمام بالدنيا إلى حياة جديدة مشبعة بالقيم و الفضيلة، كما تعكس الرغبة في التسامي و بلوغ الهدف الأرقى الذي يسعى إليه الإنسان.

و كثيراً ما تتناول الروايات الكرامية ظاهرة تقوّت الصوفية عن طريق اصطیاد السمك، ففي إحداها أن الصوفي أبا الفضل قاسم بن محمد القرطبي خرج مع تلامذته من بجاية لصيد السمك، فركبوا البحر و أخذ طلبته يصطادون إلى أن قرب الظهر، و لم يتصيدوا شيئاً فنظر إليهم و سكّت ساعة، ثم أخذ في الكلام عن الأحوال و المعارف و انهكك فيها، ثم عاد بطلبته إلى الساحل و صلى بهم الظهر، و أمرهم بالصيد ثانية و قال لهم: "الآن نفتح لكم به"، ثم ما لبث الطلبة أن رأوا حيتانا على وجه الماء قد أخرجت رؤوسها من الماء كالمصاييح، و هي تتراعى في الزورق حتى امتلأ، فخشع الطلبة و بكوا و جددوا التوبة مع الله و الاعتقاد، و العهد مع الشيخ في الإستغفار و الثناء على الله(2). فالسمك هنا رمز للتجديد، فهي تدل في الأديان و الأساطير العربية القديمة على الانبعاث و التطهر من الخطيئة(3)، و طلبه الشيخ القرطبي في هذا الوضع انتقلوا من وضع كان همهم الصيد لإشباع رغبة الدنيا إلى عالم الإتصال بالله و الإستغفار من الخطيئة بعد أن نسوا في غمرة اشتغالهم بالصيد عالم الروح.

و كذلك يتكرر موضوع الحج باستمرار في الروايات الكرامية، من ثمة أن الصوفي أبا علي عمر عبد المحسن الوجهاني الصواف، كان يرحل لتأدية فريضة الحج سيرا على قدميه، و رغم أنه كان يمشي مشياً اعتيادياً لا يزيد على نقل قدمه على الثانية إلا أن السائرين بصحبته كانوا يجرون وراءه ولا يدركونه إلا بتعبٍ و مشقة(4).

و الحج يرمز إلى تجديد القوى الروحية، و انبعاث يعكس الهجرة إلى الله و ترك الذنوب، و الإنتقال إلى مرحلة الكمال(5)، كما يعكس الوثوب بسرعة لدى الشيخ، السعي إلى الرحيل عن الذنوب، و تحقيق الكمال الإنساني الذي يعقبه تحقيق مجتمع يسوده الطهرُ و الفضيلة.

(1) الغبريني: عنوان الدراية، ص 57.

(2) نفسه، ص 162.

(3) إبراهيم القادري: تاريخ الغرب الإسلامي (قراءة جديدة في بعض قضايا المجتمع والحضارة)، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت 1994، ص 113.

(4) الغبريني: المصدر السابق، ص 181.

(5) إبراهيم القادري: تاريخ الغرب الإسلامي، ص 112.

و نستشف من بعض الكرامات سعيها لتثبيت شخصية الإنسان، و تحقيق كمالها الإنساني. حيث يتردد باستمرار في الروايات الكرامية، من ذلك أن أبا عبد الله بن أبي بكر بن مرزوق (تـ 681هـ/1282م) كان يعقد في بيته حلقة خاصة يحضرها أربعون من خواص أصحابه يقرأون الأوراد و يدورون حول شجرة النارنج الموجودة وسط الدار و هم يقطفون منها أنواعا غريبة من الثمار و الفواكه، و هي تترنج و تتمايل من هؤلاء إلى هؤلاء(1). فالشجرة هنا تُعبر عن قمة التطور الروحي في ثباتها و دوام اخضرارها(2) الذي يرمز إلى التواصل المستمر بعالم الروح و القيم، و ثمارها التي لا نظير لها في الحياة الدنيا لأنها ثمار المجتمع الجديد الذي يتطلع الصوفية إلى تشكيله.

ناهيك عن تطلع الفكر الكرامي إلى تكوين مجتمع خالٍ من المتناقضات، ينعلم فيه استغلال الإنسان للإنسان، و يعيش فيه الإنسان و الحيوانات بسلام، في علاقات تتعلم فيها الروح العدوانية. و في هذا الصدد تكشف بعض الكرامات استئناس الإنسان بالحيوانات، و شعور الطرفين بالطمأنينة من ذلك أن الصوفي عبد الواحد أبا حجة التلمساني كانت الوحوش تتعلق بأذيال ثيابه(3). حتى أن حجلة أباضت في كم ثيابه فأصبح يعرف بأبي حجلة(4)، و كذلك كانت تأتي إلى أبي مدين شعيب غزالة في خلوته تؤنس وحدته، و الكلاب التي يلتقي بها في الطريق تنظر إليه دون أن تؤذيه(5).

بل أن هذه الكائنات أصبحت تحزن لموت الصوفية، و تحضر جنازتهم على طريقتها الخاصة، ففي رواية كرامية أن الصوفي أبا عبد الله بن عيسى لما وُضع على شفير قبره تساقطت الطيور عليه كالذباب على الشهيد، أكثرها الخطاطيف تختلف بين أرجل المشيعين، حتى كادت تمنعهم من إتمام مراسيم الدفن(6). و حضور الخطاطيف و هي أكثر الطيور مسالمة و موادعة، تعبير عن حزنها العميق و رفضها لرحيل المتصوفة الذين لا يمكن الوصول إلى تحقيق المجتمع الجديد — المثالي — بدونهم بل أن بعض الكائنات تجاوزت مستوى الطمأنينة في علاقاتها بالصوفية إلى حد حضورها لسماع كلامهم، فقد كانت الطيور تتوقف بمجلس أبي مدين

(1) ابن مرزوق: المجموع، ورقة 5.

(2) ابراهيم القادري: تاريخ الغرب الإسلامي، ص 114.

(3) الحفاوي: تعريف الخلف برجال السلف، ج 1، ص 291.

(4) ابن حجر: إنباء الغمر بابناء العمر، ج 1، تحقيق حسن حبشي، إصدار محمد توفيق عويضة، القاهرة، 1969، ص 81.

(5) ابن الزيات: التشوف، ص 320.

(6) يحيى بن خلدون: بغية الرواد، ج 1، ص 117.

لسماع دروسه في الوعظ، و نظرا لكلامه المؤثر، كان بعضها يسقط ميتا من شدة التأثير (1) " إنه مجتمع تشعر فيه الكائنات بالأمن و الطمأنينة في غياب مسوغات الصراع التي انتهت بتدمير المجتمع القديم" (2).

و على الصعيد الأخلاقي، هاجمت الكرامات التفسخ و الميوعة الأخلاقية متطلعة إلى المجتمع خال من الرذائل عن طريق أسلوب المكاشفات، الذي يعتمده الصوفية للإطلاع على ما يبطنه الآخرون من أسرار قصد تربيتههم وإصلاحهم. إذ جاء في رواية كرامية أن رجلا جاء ليعترض على أبي مدين شعيب في مجلس درسه ببجاية، فلما سأله أبو مدين عن سبب قدومه قال: جئت لأقتبس من نورك، فقال له أبو مدين: ما الذي في كمك قال: الرجل القرآن، فقال أبو مدين أفتحه و أقرأ أول سطر، ففتحه فإذا فيها قوله تعالى: "الذين كذبوا شعيبا كأن لم يغنوا فيها الذين كذبوا شعيبا كانوا هم الخاسرين" (3) فقال له مدين أما يكفيك هذا؟ (4). و في نفس المنحنى رواية كرامية بالغة الدلالة مفادها أن الصوفي أبا عبد الله البوني أراد زيارة أبي مدين شعيب في بجاية، فأوصاه شيخه أبو مروان الفحصيلي في بونة أن يسلم على أبي مدين، و يطلب منه الدعاء، فلما وصل أبلغ أبا مدين بذلك فقال له نزع الله من قلبه حب الدنيا، فتعجب أبو عبد الله البوني من ذلك لأنه ترك شيخه الفحصيلي على زهد و تقشف، و لما عاد إلى بونة وجد شيخه على شاطئ البحر بيده قصبة يصطاد السمك، فأخبره بدعاء أبي مدين فأخذ القصبة و كسرها و رمى بالصنارة في البحر و قال: الشيخ على حق (5).

و ثمة رواية كرامية أخرى أن أحد الطلبة أنكر على الصوفي أبي يعقوب التقريسي في تلمسان تدريسه لمؤمن الجن، و بينما ذات الطالب يقرأ على التقريسي، دخل ثعبان فطلب الشيخ الدواية و القلم و كتب في البراءة و دفعها له و الناس يبصرون فولى الثعبان خارجا فقال الشيخ: هذا من إخوانكم بعثه أصحابه من العراق بهذا السؤال فأجبناه (6). و هذه الكرامات تنهض دليلا قاطعا على أن المكاشفة تبعث إلى تصحيح النفوس و تطهيرها من الشك و الوسواس و تحفز على تجديد التوبة.

(1) ابن مريم : البستان، ص 108.

(2) إبراهيم القادري: الإسلام السري، ص 142.

(3) سورة الأعراف: الآية 92.

(4) ابن الزيات: المصدر السابق، ص 323؛ التبتكي: نيل الإبتهاج، ص 128.

(5) ابن القنفذ: أسن الفقير، ص ص 94، 95.

(6) ابن مرزوق: المجموع، ورقة 5؛ ابن مريم: البستان، ص 296.

كما استعملت الكرامة سلاحاً لتوبة و هداية المنحرفين من اللصوص ومعاقري الخمر، و صورت من كانوا لصوصاً و منحرفين و أصبحوا صوفية. نستخلص ذلك من رواية كرامية مختصرها أن لصاً دخل ليسرق بستان الشيخ أبي عبد الله بن أبي بكر بن مرزوق، فلصقت يده في الشجرة الكثراء، و بقي حتى الصباح، و لما جاء الشيخ قال له : لا تدخل قبلي البستان فلما انتهى الشيخ من عمله قال له : تائب، فقال : اللص نعم يا سيدي، فقال له : انطلق، فذهب بعد أن قبل يد الشيخ و صار من الصالحين(1). و ثمة رواية أخرى أن سكيراً كان يتمايل سكرًا في إحدى شوارع بجاية فالتقى يده في الشيخ أبي الحسن علي الحرالي الذي كان بصحبة أتباعه و قال له : يا سيدي إدفع لي ما أتم به هذه السكره فانتهره الناس فقال لهم الشيخ دعوه فتركوه فأخذ سرواله و دفعه إليه لأنه لم يكن عند الشيخ مال فذهب السكير ومعه السروال فاننقد الناس تصرف الشيخ بينما سلم أصحابه بذلك و بعد ساعة عاد السكير تائباً مُنيباً(2).

و بالمثل ركزت الكرامة على مبدأ الصدقة و الإحسان و أضحت خطاباً موجهاً للأغنياء كي يتصدقوا على الفقراء و قد أصبح هذا المبدأ فلسفة إعتدتها عدد كبير من صوفية المغرب الأوسط أشهرهم أبو عبد الله بن أبي بكر بن مرزوق الذي كان يرى أن محاصيله من قمح و شعير و فاكهة و ثمار كلها خيرات الله التي لا تقنى، فكان يزرع القمح في موضع صغير، و عندما ينضج المحصول يُحضر الفقراء و المساكين، فيوزع عليهم ما يحتاجونه، وما تبقى ينقله إلى بيته ليعيل به عائلته، ثم ما يلبث أن يأخذ في الصدقة منه على المحتاجين طول السنة(3).

و في كرامة أخرى تحمل نفس الدلالة أن رجلاً نفذ غذاء أسرته شتاء، و أصبحت في أمس الحاجة إليه فذهب إلى الصوفي أبي الحسن علي بن محمد اليتورغي، و طلب منه إعالته بالقمح فأمدّه بقليل منه — أربعة أمداد —، وأوصاه بأن لا يتناول منه إلا و هو على طهارة، فالتزم بذلك فكفاه و غطى احتياجات أسرته مدة الشتاء و الصيف(4). و تعكس هذه الكرامات تسخير الصوفية لخير الله الذي لا يفنى في تلبية احتياجات الفقراء و المساكين و كذلك أعادت الكرامة تصوير مفهوم جديد للمال و الثروة في ذهنية المجتمع، فهي ترفض المال الدنيوي و تتعته بالأوساخ تارة، و بالشياطين(5) و الشوك تارة أخرى(6).

(1) ابن مرزوق: المجموع، ورقة 7.

(2) الغبريني: عنوان الدراية، ص 152.

(3) ابن مرزوق: المجموع، ورقة 6.

(4) الغبريني: المصدر السابق، ص 34.

(5) ابن الزيات: النشوف، ص 89.

(6) ابن القنفذ: أنس الفقير، ص 41.

و تصور المال الحلال الموجود في عالم الصوفي الخاص بـمال الله الذي لا يفنى، بل إن هذا المال يختلف عن المال الدنيوي، من حيث أنه يفى بالغرض بغض النظر عن قيمته، وتحصل من ورائه البركة للذين يتحصلون عليه من الصوفية. و من الكرامات. في هذا الصدد نذكر أن أبا عبد الله بن أبي بكر بن مرزوق، كان يتصدق بالدرهم كل جمعة، و يجزل في النفقة على أهل بيته، حيث اشترى لكل بنت من بناته خُلْيا بألف دينار من الذهب فضلا على الفرش والثياب وأعطى الذكور مثلهم، و يمنح منه للذين يرغبون في التجارة، فتحصل لهم الأرباح الطائلة، ويشترى بالمال القليل أغراضا تفوق في قيمتها قدر المال، من ذلك أنه كلف رجلا بأن يشتري له كبشا و دفع له ربع دينار فتعجب الرجل لأن المال لا يفى بالمطلوب و بينما هو جالس في موضع إذ بقطيع من الغنم يتقدمها كبش، فنادى صاحب القطيع الرجل بقوله: هات الربع دينار و احمل الكبش للشيخ و أبلغه السلام(1). لكن رفض الكرامة للمال الدنيوي و تشويه صورته أفرز عدة متناقضات:

أولا : أن هذا الرفض يتعارض مع نفسية الإنسان الميالة لحب المال مما يجعل المتلقي أو السامع للكرامة يعزف عنها.

ثانيا: أن محاولة تبريرها لعنم جدوى المال الدنيوي، يجعلها تتحول إلى قصص يمجد الفقر و يقهر النفوس و يرببها على التقشف.

ثالثا: تحولها إلى أداة فعلية خففت عن الفقراء همومهم و فرجت كروبهم و تسببت في إرتقاء البعض إلى مصاف الأغنياء.

فضلا على تجسيد الفكر الكرامي لقيم القناعة و التأخي، ففي رواية أن أبا عبد الله بن أبي بكر بن مرزوق كان كلما قَدَّم لضيوفه طعاما يقولون له هذا لا يكفي الفرد، دلالة على قلته و عندما يتناولونه يشبعون و يبقى الطعام(2).

كما سعت الكرامة إلى تصوير الطب الدنيوي عاجزا عن شفاء المرضى، و إيجاد حل لأمراضهم المزمنة، مما حدا بهؤلاء المرضى إلى التوجه نحو الصوفية، الذين كانوا يستعملون في مداومتهم للمرضى الريق بالأسنتهم، أو يمسحون بأيديهم على موقع الألم فيزول فورا، كل ذلك بدون مقابل(3) مما وفر على الفقراء و الضعفاء تكاليف الطبيب و الدواء التي لا يطيقون دفعها،

(1) ابن مرزوق: المجموع، ورقة 6.

(2) نفسه، ورقة 6.

(3) إبراهيم القادري: تاريخ الغرب الإسلامي، ص 120.

بل أن الناس كانوا يزورون زاوية أبي حجلة عبد الواحد، ويأخون منها ترابها كدواء التماساً للشفاء(1).

و على المستوى السياسي سعت الكرامة إلى بناء مجتمع خالٍ من الظلم و الإستبداد، فأصبحت تشكل الوسيلة الفعالة للدفاع عن المحرومين من جور السلطة عن طريق الدعاء بالشر أو الرؤيا أو تسليط قوى غيبية على المستبد، فكان أن سَلَطَتْ جَمَّ غضبها على الولاة و عمال المدن و القضاة و جباة الضرائب. ففي رواية أن والي بجاية في عهد الموحدين، تخوف من تنامي شعبية الصوفي أبي علي الحسن المسيلي، فأرسل له رسولا يطلب منه الإشتغال بنفسه، فأشار المسيلي إلى حفيده الذي كان بجانبه أن يقرأ على الرسول قرآنًا دون أن يحدد له الآية، فقال الحفيد متعودًا : " و اتل عليهم نبأ نوح إذ قال لقومه يا قوم إن كان كبر عليكم مقامي و تذكيري بآيات الله فعلى الله توكلت فاجمعوا أمركم و شركاءكم ثم لا يكن أمركم عليكم غمّة ثم افضوا ولا تتظنّون"(2). فأنصرف الرسول متنع اللون مرتعد الفرائس، و في الطريق إلتقى برسول ثانٍ من الوالي يعتزم للحاق به فقال الثاني للأول : إن الوالي يطلب منك أن لا تحدث الشيخ بشيء لأنه عندما كان الرسول الأول عند أبي علي الحسن أصاب الوالي وجع كاد أن يقضي عليه، ولما عاد الرسول الأول إلى الوالي أخبره بما شاهده، و أنه لم يدر كيف انفصل عن الشيخ، فرد الوالي الرسول إلى أبي علي الحسن و اعتذر له(3). و هذا يدل على أن العقاب الذي يتوخاه الفكر الكرامي يزول بمجرد ارتفاع الظلم(4)، و كثيرًا ما كان يَظهر نتائج الخطاب الكرامي على أرض الواقع، من ذلك أن الصوفي أبا عبد الله محمد بن علي القصري، دخل في جدالٍ مع قاضي الحفصيين في بجاية في مسائل علمية، فأخشن القاضي القول، فأمسك أبو عبد الله القصري عن الكلام، و صلى ركعتين و دعا الله ، و ما هي إلا أيام و جاء العزل من أمير إفريقية للقاضي(5). كما حملت الكرامة نبرة عدائية تجاه جباة الضرائب، الذين أَرهقوا كاهل العامة خاصة شريحة الفقراء بالضرائب الباهضة و التكاليف و الرسوم الإضافية، و حسبنا من الكرامات أن أبا مدين شعيب كان يستخدم الجن و يسلطهم على الظلمة في البوادي، فلا يزال الضعفاء ينتصفون ببركته(6).

(1) الحفاري: تعريف الخلف، ج 1، ص 291.

(2) سورة يونس: الآية 71.

(3) الغبريني: عنوان الدراية، ص ص 68، 69.

(4) إبراهيم القادري: الإسلام السري، ص 114.

(5) الغبريني: المصدر السابق، ص 171.

(6) إبراهيم القادري: تاريخ الغرب الإسلامي، ص 116.

و نستشف من كرامات أخرى تعاطفا واضحا مع العامة ضد قوى الجور و الخراب، إذ كثيراً ما تهرع العامة إلى الصوفية طلبا للخروج من كارثة أطبقت بكلها عليهم، و ليس من مخرج سوى حل سريع من الصوفية، من ذلك أن قسنطينة لما استولى عليها علي بن إسحاق الميورقي في سنة 583هـ/1187م، و حضر الخليفة الموحي يعقوب المنصور بجيشه لانتزاعها منه، و ضرب حصاره على المدينة و قطع الماء على أهلها حتى كاد أهلها يهلكون، فاتجهوا إلى شيخ صوفية المدينة، أبي الحسن علي بن مخلوف ليجد لهم حلاً، فدعا الله فنزل المطر و استقى الناس، بل أن هذه الأمطار تحولت إلى سيل جارف أهلك جيش الميورقي(1). و تقوم هذه الرواية دليلاً قاطعاً على أن القوة الوحيدة في المجتمع، هي قوة الصوفية، و ليست قوة الحكام المتصارعين على السلطة و هذا ما أكده أبو مدين شعيب في قوله: "قوة العارف بمعرفه وقوة الغير بمعتاده ومأثوفه(2)".

ونقف على روايات كرامية أخرى، أدت دوراً كبيراً في طمأننت الخائفين من بطش الولاة و الحكام، من ذلك أن رجلاً جاء إلى الشيخ أبي الفضل قاسم بن محمد القرشي في بجاية، يشكو له خوفه من الحاكم، فبادره الشيخ بغرضه قبل أن يخبره الرجل بحاله، فطمأنه و أخبره بأن الله يخلصه من محنته، و يصرف عنه أذى الحاكم، فانصرف الرجل، مطمئن البال، خالي الخوف من الحاكم(3). و تعكس هذه الرواية دور الفكر الكرامي في اجتثاث الخوف، و الشعور بالظلم من نفوس العامة، و الانتقال بها وضع تسوده الطمأنينة و السلام.

وصفوة القول فإن ارتباط الكرامة الصوفية، بالشرائح الدنيا في المجتمع، عكس جلياً الواقع الاجتماعي لهذه الشرائح و منزلتها بين الطبقات الأخرى، من حيث المكانة، و مستوى المعيشة و علاقتها بالسلطة.

كما أن انتشار الفكر الكرامي الذي فرض نفسه بقوة داخل مجتمع المغرب الأوسط، يعزى إلى امتلاكه مرجعية قوية، أساسها الارتباط بالدين الذي هيأ النفوس والأذهان لتقبل الكرامة. لكن التساؤلات المطروحة، هل نجحت الكرامة في تغيير أوضاع الشرائح الدنيا في المجتمع؟ و هل وصلت إلى تحقيق هدفها في تشكيل مجتمع القيم، و سمو الروح الذي ناضلت من أجله؟ و إلى أي مدى استطاعت عملياً أن تجبر السلطة على تغيير سياستها إزاء هذه الشرائح؟.

(1) ابن القنفذ: الفارسية، ص 103.

(2) الغبريني: عنوان الدراية، ص 312.

(3) نفسه، ص 163.

لا نعيب دور الكرامة في الحث على الصدقة، و الإحسان، و الدعوة إلى إغاثة الشرائع الدنيا في المجتمع، و السعي للتخفيف من تكسر الثروة في يد أقلية من المجتمع، أو المساهمة عمليا في توزيع غلال الصوفية و أموالهم ، التي هي من مال الله الذي لا يفنى على الفقراء و أبناء السبيل. لكن ذلك ظل نضالا و مجهودا شخصيا يتبناه الصوفي بمفرده، دون أن يرقى إلى مستوى المشروع الاجتماعي لإجتثاث جذور الفقر و تبعاته من منابعه، أو دفع المجتمع لتغيير أوضاعه عن طريق الثورة على الأوضاع السائدة. وبالتالي فإن النجاح الحقيقي للفكر الكرامي في تأدية رسالته، انحصر في تخفيف الأزمة نفسيا بالتمنيات، و الرؤى و الأحلام، و ظلت خيالات تُنسى الشرائع الدنيا همومها و آلامها.

أما فيما يخص هدفها السامي لتحقيق مجتمع جديد خال من التفكير الدنيوي، فلم تصل إلى تحقيقه. الأمر الذي جعل أصحابها يستعاضون عن هذا الفشل بتهيئة الأذهان و النفوس للموت و الرحيل إلى الحياة الآخرة، أو إقامة علاقات مع الموتى عبر الأحلام و الرؤى أو الأدعية(1). فهي جعلت الإنسان على أعباء الاستعداد للموت في أي لحظة. بل أن الكرامة تبين أن أصحابها عارفون بيوم موتهم، و موت غيرهم، ففي رواية أن الصوفي أبا زكريا يحي الزواوي أشار لتلاميذه في مجلس درسه بدنو أجله(2). و ثمة رواية أخرى مفادها أن جماعة من الصوفية جاؤوا إلى الصوفي أبي العباس أحمد بن العزيز الخراز و هو مقيم بأحد فنادق بجاية يخبرونه بحضورهم لتشييع جنازته، و بعد خروجهم من غرفته دخل عليه أصحابه لينتقدوه فوجدوه ميتا مستقبلاً القبلة(3).

و عن موقفها من سياسة السلطة إزاء الشرائع الدنيا في المجتمع، فقد تجلّى بوضوح في استعمالها عدة أشكال للمناهضة، نختزلها في أسلوبين:

أولاً: الأسلوب المباشر، و يتضمن الدعاء بالمرض أو الموت على الحاكم، أو إزاحته من منصبه(4) أو تسليط بعض القوى الخارقة كالجن، أو عن طريق الرؤيا و الأحلام التي كان الحكام يعتقدون فيها و يهابون عواقبها.

ثانياً: الأسلوب غير المباشر و يتمثل في استعمال أدوات الرمزية والإحاءات في تعرية الواقع، وإدائته بصورة من المناورات و اللف و التمويه.

(1) جاء في رواية: أن صوفيا عثر و دميت أصبعه في أحد أحياء بجاية فقال: اللهم ما وهبت لي من أجر، قد وهبته لجماعة الموتى، فغفر الله لجميع من بهذه الناحية، الغبريني: عنوان الدراية، ص 81.

(2) نفسه، ص 119.

(3) ابن الزيات: التشوف، ص 385.

(4) الغبريني: المصدر السابق، ص 171.

و من هذا المنظور، اقتصر دورها في هذا الشأن على تغيير بعض المواقف المحدودة، دون إجبار السلطة فعلا على الإعتناء بالشرائح الدنيا وتلبية مطالبها، و انشغالاتها. أي أنها لم تصل إلى إجبار السلطة على وضع سياسة شاملة ترعى حقوق الشرائح الدنيا، و منه انحصر دورها في تعرية الواقع، وإدانتها، و محاسبة المتسببين فيه(1).

ك - الصوفية و التكافل الإجتماعي:

لا جدال في أن مجتمع المغرب الأوسط، أصبح في القرنين السادس والسابع الهجريين/12 و 13 الميلاديين، يعتمد اعتمادا كليًا على الصوفية في مواجهة الأزمات الاقتصادية و الإجتماعية التي حاقت به كالجفاف و المجاعات و الكوارث الطبيعية و التفسخ الأخلاقي و التفاوت الطبقي، بعد أن عجزت السلطة و طبقة الفقهاء و الأعيان و الأغنياء عن إيجاد مخرج و متنفس لهذه المعضلات، و تأكدت العامة أن خلاصها الوحيد من هذه المعضلات في الصوفية بكراماتهم، ومساعداتهم العملية، فصارت تهرع إليهم في كل النوائب.

و من القرائن أن أهل تلمسان لما أصابهم جفاف طلبوا من الصوفي أبي زكريا بن يوغان ليصلي بهم صلاة الإستسقاء(2) و كذلك أهل بجاية لما أصابتهم مجاعة أوائل القرن السابع للهجرة/13 الميلادي(3) وامتألت شوارع المدينة بالمُعوزين و المتشردين الذين يفتقدون إلى المأوى و المأكّل والملبس، و لم يتحرك والي الموحدين، و لأغنياء المدينة و أعيانها للتخفيف من معاناة هؤلاء الفقراء، فحمل الصوفي أبو زكريا يحيى الزواوي (ت 611هـ/1215م) على عاتقه مسؤولية إعالة هؤلاء المعوزين، و التكفل بهم، فلجأ إلى جمع المعونات - المال - من أغنياء المدينة، و اكرتري فندقا بثلاثمائة دينار(4) جمع فيه الفقراء و المتشردين، و اشترى لهم ما يكفيهم من الطعام واللباس، إلى أن إنجلت الأزمة في العام الموالي، فانصرفوا إلى مواضعهم(5). وكذلك لما وقع بنفس المدينة زمن أبي الحسن الحرالي (ت 638هـ/1141م) جفاف تسبب في ندرة الماء، فأصبح الناس يذهبون إلى الوادي الكبير - الصومام - للسقي و ارتفع زق الماء إلى

(1) إبراهيم القادري: الإسلام السري، ص 138.

(2) ابن الزيات: التشوف، ص 89.

(3) يمثل العقدان الاولان من القرن السابع للهجرة مرحلة للجفاف و المجاعات شملت المغرب برمته، أخطرها تلك الممتدة ما بين (616هـ و 621هـ/1220م و 1224م) اضطر خلالها الناس إلى أكل الميتة. ابن النظيف: التاريخ المنصوري، ص ص 84، 85.

(4) الظاهرة أن الفنادق في العهد الموحي كان ملكا للدولة، بلليل أن أبا زكريا الزواوي اكرتري الفندق من العامل أي المشرف على الفندق. ابن الزيات: التشوف، ص 449.

(5) نفسه، ص 449.

أربعة دنانير، فعجز الفقراء من الحصول عليه، فكلف الحرالي تلامذته بتوفير احتياجات الفقراء من الماء، و لما عجزوا توجه إلى الله بالصلاة و الدعاء، فنزل المطر و سقى الناس(1).

و حتى يتمكنوا من التخفيف من معاناة الفقراء، اعتمدوا أسلوب الصدقة كطريقة يغنون بها الفقراء مؤونة السؤال. و من النماذج البارزة في هذا السياق أن أبو عبد الله بن الحجام (ت 614هـ/1118م) كان يتصدق على فقراء تلمسان بما يحصل عليه من إحسان الناس إليه(2). و كذلك كان في بجاية أبو العباس أحمد الخراز (ت 600هـ/1203م) يتصدق بالثياب التي تمنح له(3)، بالإضافة إلى أبي يعقوب يوسف الكومي (عاش في القرن السادس للهجرة) كان يساعد الفقراء، و يبعث روح الشفقة في نفوس الأغنياء لمساعدة المعوزين(4). و يبدو أن أكثرية الصوفية كانوا يرون أن الإعتماد في مساعدة المعوزين و المحتاجين على ما تدره هبات الدولة، و أعطيات الأغنياء، لا يؤدي إلى حل جذري للأزمة التي تشد بخناق المحتاجين، فبادروا بالنشاط و العمل في حقول مختلفة لتوفير احتياجات المعوزين.

و من الأمثلة على ذلك في تلمسان أن أبا عبد الله عمر الحباك، احترف نقل الزبل مقابل كسرة الخبز التي تمنح له لقاء ذلك، فيوزعها على الفقراء(5). كما كان أبو عبد الله الشوزي الحلوي يتصدق بثمن الحلوة التي كان يبيعها للصبيان بشوارع تلمسان(6). و كذلك أبو الحسن علي بن محمد الحمال يجمع الضعفاء، و أبناء السبيل في داره التي بدرب ملالة ويرعى شؤونهم(7). و اشتهر أبو عبد الله المعروف بالحاج فرج بإغاثة الملهوف(8)، فضلا على تصدق أبي عبد الله بن الملك(9) و أبي عبد الله بن البلد بثمن ما يحصلان عليه من اجرة استنساخ الكتب(10). ناهيك عن تصدق أبي عبد الله بن أبي بكر بن مرزوق بالمال و القمح على الضعفاء

(1) الغبريني: عنوان الدراية، ص 151.

(2) يحيى بن خلدون: بغية الرواد، ج1، ص 102.

(3) ابن الزيات: التشوف، ص 384.

(4) Ibn Arabi : les soufis d'andalousie, P 59.

(5) ابن الزيات: المصدر السابق، ص 459.

(6) يحيى بن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص 128.

(7) ابن مرزوق: المجموع، ورقة 12.

(8) نفسه، ورقة 14.

(9) نفسه، ورقة 13.

(10) يحيى بن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص 119.

كل جمعة، و إذا نضج محصول فلاحته وزع منه على الفقراء الذين يحضرون إلى الحقل. و ما تبقى يتصدق به طول السنة(1).

أما نظيره أبو إسحاق إبراهيم التنسي (ت 680هـ/1280م)، فكان يتصدق من أرباح تجارته(2). و كان نفس الشيء يحدث في بجاية، و من الأمثلة على ذلك أن أبا النجم هلال بن يونس الغبريني كان يتصدق بغلال أرضه(3). بينما بسط أبو سليمان داود الوجهاني يده، فكان يتصدق بأكثر غلاله، و لا يتناول منها إلا القليل(4). إضافة إلى أبي محمد عبد الله بن حجاج الجزائري (ت 640هـ/1242م)، الذي كان لا يتعول من مرتبه الذي كان يتقاضاه على منصب القضاء الذي كان يزاوله في مدينة الجزائر، و إنما يصرفه في الصدقات و يعتمد في معاشه على فوائد عقار ورثة عن أبيه(5). فهذه النماذج توضح انتشار التيار الصوفي القائم على مبدأ الصدقة والإحسان في المغرب الأوسط، ضاهى به ما كان يقوم به متصوفة التصوف السني القائم على الصدقة في المغرب الأقصى بزعامه أبي العباس أحمد السبتي (ت 601هـ/1204م)(6).

أما دورهم في إصلاح ذات البين بين الناس، و سعيهم إلى المحافظة على تماسك الأسرة و سلامتها من الشتات، فحسبنا من الأدلة أن أبا مدين نصح تلميذه الذي غاضبته زوجته ليلا، و نوى فراقها بأن يعيدها، و أفقاه بأن يعتبرها كفارة، و لا يعود إلى ذلك(7)، و كذلك فعل أبو القاسم القرطبي (ت 662هـ/1263م) مع رجل ترك زوجته لمجرد أنها ولدت له بنتا(8).

لأكما سعوا في قضاء حوائج العامة، و تلبية خدماتها عند الحكام، حيث يعد الصوفي أبو إسحاق إبراهيم بن علي الخياط نموذجا بارزا في التوسط للرعية عند الزيانين من أجل قضاء

(1) ابن مرزوق: المجموع، ورقة 7.

(2) نفسه، ورقة 38.

(3) الغبريني : عنوان الدراية، ص 169، 170.

(4) نفسه، ص 225.

(5) نفسه، ص 215.

● (6) ترتكز دعوة أبي العباس أحمد السبتي (524هـ-601هـ/1130م-1204م)، على عدم تكديس الأموال في يد الأغنياء، و ضرورة بذلها بسخاء للفقراء، وفسر أركان الإسلام من صوم وزكاة و حج، من مبدأ التخلي عالمك للغير، و التساوي بين الأغنياء والفقراء. كما يرى أن سبب حدوث القحط و الجفاف يعود إلى بخل الناس. وفسر الآية الكريمة " إن الله يأمر بالعدل و الإحسان" بأن اعتبر العدل و الإحسان هما مشاركة الغني للفقير في ماله. المقري: نفح الطيب، ج7، ص 268 و ما بعدها؛ إبراهيم القادري: المغرب و الأندلس، ص 157 و ما بعدها.

(7) يحيى بن خلدون: بغية الرواد، ج1، ص 126.

(8) الغبريني: المصدر السابق، ص 161.

حوائجها، و التخفيف من كروبها وآلامها، و كانت كل تدخلاته تلقى القبول و الاهتمام(1). فضلا على دورهم الأخلاقي في مكافحة رذيلة الدعارة و الزنا و شرب الخمر و السرقة، فقد ورد عن ابن الزيات أن العامة في تلسمان اشتكت إلى الصوفي عبد السلام التونسي من رجل عاث في الأرض فسادا من خلال ممارسته للدعارة، فقام بتأديبه ضربا إلى أن أعلن توبته و صار من الصوفية(2).

و درءا لآفة الزنا و الفساد الأخلاقي، كان في نفس المدينة الصوفي أبو عبد الله بن الحجام يقوم بتجهيز البنات الفقيرات للزواج، حتى لا تقعن في المفسدة(3). كما كانت العامة في بجاية تهرع إلى الصوفية بحثا عن حل لمشكلة الخمر، التي يتعاطاها أبناؤها، و كذلك لمساعدتها على إستعادة ما سلبه للصوص.

و حسبنا أن امرأة اشتكت إلى الصوفي أبي الحسن الحرالي إدمان ابنها على شرب الخمر، فطلب منها أن تنصحه بأن يشرب بالكؤوس الكبار بدل الصغار، فلما سئل الحرالي على ذلك قال: "جرى القدر بمقادير يشربها من الخمر، و لابد من نفوذها جرى به القدر، فإذا شربها بالكؤوس الصغار طالت المدة و إن شربها بالكؤوس الكبار قصرت"(4). و كذلك جاءت امرأة تشتكي إلى الصوفي أبي زكريا المرجاني بعدما سرقت منها رزمة ثياب كانت تحملها على رأسها في باب البحر لكثرة الزحام، فذهب إلى المكان الذي أخفى فيه اللص الرزمة و اعطاها رزمتها(5). والظاهر أن الصوفية أولو الجانب الأخلاقي إهتماما كبيرا، حيث ألف أبو مدين شعيب لهذا الغرض كتابه "أنس التوحيد و نزهة المريد" استعرض فيه الزهد في الدنيا، و أبرز السلوك المثالي من إخلاص و إيثار داعيا إلى الابتعاد عن البدع و الخرافات(6).

ل - الصوفية و القضايا الدينية:

أما دورهم الديني فقد تجلّى في توعية العامة بأمور دينها في المساجد، و الربط و الزوايا. و من أبرز مجالس الوعظ و التذكير في بجاية خلال النصف الثاني من القرن السادس للهجرة

(1) يحي بن خلدون: بغية الرواد، ج 1، ص 118.

(2) التشوف، ص ص 89، 90.

(3) يحي بن خلدون: المصدر السابق، ج 1، ص 102.

(4) الغبريني: عنوان الدراية، ص 152.

(5) نفسه، ص 185.

(6) أنس التوحيد و نزهة المريد، مخطوط ضمن مجموع. قطعة رقم 7، دار الكتب التونسية، تحت رقم 2744، ص

12 و ما بعدها.

مجلس أبي مدين شعيب (1)، و أبي زكريا يحيى الزواوي، و أبي تميم الواعظ الوهراني (2). و في تلمسان كان مجلس أبي عبد الله بن الحجام، الذي وصفه يحيى بن خاؤون بواعظ زمانه (3) و علق ابن الزيات على مجلس وعظه بقوله: " كان مجلسه كهفًا للمريدين وأهل الخير يأوون إليه، وكان إذا أشد بصوته بديع شعر شاق و راق، وأثار كل الأشواق، وإذا نصح صحيح الخبر لم يبق ولم يذر " (4).

فضلا عن كونهم يعملون على التعريف الدين الإسلامي في البوادي والأرياف (5). فقد نقل عن ابن مخلوف قوله : أن أبا مدين تخرج على يده ألف تلميذ. و من دون شك أنهم لما عادوا إلى بواديهم و أريافهم عملوا على نشر ما تعلموه (6). و إذا كانت المادة التاريخية لا تسعنا في تشكيل صورة واضحة عن هذا الدور، فإن بعض النصوص المتاحة لدينا أضاعت لنا مساهمتهم في نشر الإسلام بين المسيحيين، و مقارعة أهل الديانات الوضعية (7). و حسبنا أن رهبانا إيطاليين قدموا إلى بجاية لرؤية أبي مدين والإطلاع على المكانة العلمية التي تبوئها و درجة تدنيه فلما حضروا مجلسه و رأوا كراماته دخلوا في الإسلام (8).

كما تمكن تقي الدين الموصلي من مقارعة النصاري بعمله و مجاهداته لما هاجر من بجاية إلى صقلية حيث دعاه قساوستها للمناظرة حول موضوع الرسول (ص) و عيسى عليه السلام، و لما حان وقت المناظرة طلب من ملك صقلية و قساوستها بأن لا يتعصبوا لعيسى و لا يتعصب لمحمد، فعلموا أنه يريد إقحامهم لأن ما يحملونه مجرد تعصب فامتنعوا عن المناظرة. و لما تشدقوا بأن عيسى عليه السلام يواصل أربعين يوما دون أكل و شرب، قال لهم أنه يواصل أيضا أربعين يوما، فجعلوه في بيته، و وضعوا له من يسوق الماء للوضوء، فلما كملت الأربعين يوما قال لهم: " أو أزيدكم أربعين أخرى " فهرع القساوسة إلى الملك يطلبون منه التعجيل في إخراجهم من صقلية، كي لا يفسد عليهم ملتهم و إعتقادهم في عيسى (9).

(1) التبتكتي: نيل الابتهاج، ص 127؛ ابن مريم: البستان، ص 108.

(2) الغبريني: عنوان الدراية، ص ص 136، 180.

(3) بغية الرواد، ج 1، ص 102.

(4) التشوف، ص 462.

(5) Alfred Bell : le sufisme en occident musulman, P 161.

(6) شجرة النور الزكية، ص 164.

(7) كان أهل الديانات الوضعية مثل المجوسيين يخشون مناظراته. الغبريني: عنوان الدراية، ص 167.

(8) شعيب الحريشي: كتاب الروض، مخطوط خزانة أسرة زروق، عين تاغروت ولاية البرج، ص ص 118، 119.

(9) الغبريني: عنوان الدراية، ص ص 166، 167.

و إلى جانب هذا أدوا دورًا في تسهيل مأمورية الحج، و مساعدة الفقراء الذين عجزوا عن أداء فريضة الحج الدينية، حيث يذكر ابن الزيات أن أبا عبد الله محمد التاونتي التلمساني لما كان في بجاية متجها إلى مكة، تسابق رؤساء المراكب للفوز بصحبته في الرحلة، فاشتراط على من يركب معه أن يحمل كل الفقراء المتوجهين إلى مكة، بدون أجر فوافقه على ذلك (1).

و دون أن ننسى أثرهم في حركة الجهاد ضد نصارى إسبانيا (2) نقل لنا يحيى بن خلدون دور أبي عبد الله الحجام في دعوته للناس بالجامع الأعظم في إشبيلية لإفداء أسرى المسلمين (3). كما أطلعنا أخوه عبد الرحمن بن خلدون عن دور مجموعة من الزهاد التلمسانيين مثل عابد بن منديل، و زيان بن محمد و عبد الله بن يغمراسن في الانتقال إلى الأندلس سنة (تـ 676هـ/1274م) من أجل الجهاد و المراقبة في الثغور دفاعًا عن المسلمين من هجمات حركة الاسترداد المسيحي (4).

(1) التثوف، ص 375، 376.

(2) يرى الغبريني أن الصوفية في المغرب الأوسط، كانوا يساعدون المجاهدين في الأندلس عن طريق كراماتهم، ويسرد قصة أبي عبد الله العربي، الذي احتزم في بجاية يوم الأربعاء التاسع لشعبان عام 591هـ/1195م. و ركب قصبته، و أمسك باليد الأخرى قصبه أخرى على هيئة محاربة العدو، و هو يردد في سبيل الله إلى أن سقط على الأرض من شدة التعب، و كان ذلك اليوم الذي هزم فيه المسلمون النصارى بمعركة الأرك. لذا فهو ممن أعان الله به المسلمين و أوقع الهزيمة على يده. عنوان الدراية، ص 81؛ حسب L'evi Provençal فإن أكثر الصوفية كانوا مجاهدين في سبيل الله ضد حركة الاسترداد. P 3. Religion culte des saints et confrères ;

(3) بغية الرواد، ج 1، ص 102.

(4) العبر، ج 7، ص 137.

الباب الثالث:

اسهامات الصوفية في الحياة الإجتماعية
والدينية والسياسية

الفصل الثاني:

2 — علاقة المتصوفة بالسلطة والفقهاء السلفية

أ — علاقة المتصوفة بالسلطة

ب — علاقة المتصوفة بالفقهاء السلفية

— 2 — علاقة المتصوفة بالسلطة و الفقهاء السلفية

— أ — علاقة المتصوفة بالسلطة:

تلونت مواقف و سياسات الدول التي حكمت المغرب الأوسط خلال القرنين السادس والسابع الهجريين/الثاني عشر و الثالث عشر الميلاديين إزاء شريحة الصوفية بناء على أوضاعها السياسية و الإقتصادية و اعتباراتها المذهبية والعقدية.

فبدايةً بالحماديين الذين سلكوا سياسة الإنفتاح، و التي طبعت الحياة الإجتماعية و الدينية بطابع من الحرية تكاد تكون مطلقة(1) الأمر الذي جعل صوفية المغاربة و الأندلسيين يلجؤون إلى حواضر مملكة الحماديين، لما اشدت بهم النوائب، حيث طرق أبو الفضل بن النحوي قلعة بني حماد سنة 507هـ/1113م فرارا من متابعة المرابطين و فقهاءهم (2) كما نزل من الأندلسيون في بجاية خلال عهد يحيى بن العزيز (ت515هـ — 547هـ/1121م — 1152م) كل من أبي بكر محمد ابن الحسين الميورقي — أحد أعمدة الإتجاه الباطني — بعد محنة قتل شيخه ابن العريف بمراكش سنة 535هـ/1141م على يد المرابطين، واستقر فيها مدة من الزمن قبل أن يرحل إلى المشرق(3) فضلا على أبي محمد عبد الحق الأشبيلي (ت581هـ/1185م) رائد اتجاه الوعظ و التذكير(4).

و رغم أن هؤلاء الصوفية كانوا يمثلون تيارات صوفية تختلف أفكارها شكلا و مضمونا عن سياسة الحماديين و طبيعة المجتمع الحمادي المترف إلا أن التصادم لم يحدث بين الطرفين، و هذا لا يعني أن الحماديين كانوا يَغضُون الطرف عن الصوفية ولا يعيرون أي إهتمام بل أن دوائرهم الدينية والسياسية، خاصة الفقهاء كانوا يراقبون تحركات كل متقشف زاهد، يشد انتباه العامة أو تمس أفكاره و سلوكاته المباح من السلوكات و العادات التي كانت سائدة في مجتمع الحماديين(5) بالإضافة إلى تعاملهم بذكاء مع من كانوا يؤلفون مصنفات في مجال الأصول والتصوف و قد ظهر تأليف كل من أبي علي الحسن المسيلي (توفي أواخر القرن 6هـ) و أبي محمد عبد الحق الأشبيلي (ت 581هـ/1185م) التي سبق الحديث عنها لكن لم تلق معارضة السلطة، و منه يمكن القول أن سياسة الحماديين تجاه الصوفية خلت من كل إكراه أو متابعة،

(1) عن مظاهر هذا الإنفتاح في شتى الميادين. أنظر البيهقي: أخبار المهدي، ص 31؛ مؤلف مجهول: الاستبصار، ص 2.

(2) ابن الزيات: التشوف، ص 78.

(3) المقرئ: نفح الطيب، ج2، ص 155.

(4) الذهبي: تذكرة الحفاظ، ج3، ص 1351.

(5) خير مثال نسوقه حول هذه الظاهرة، تعرض المهدي بن تومرت إلى التكتيل لما حاول تغيير المنكر في طرقات بجاية بطريقته الخاصة. البيهقي: المصدر السابق، ص 32؛ ابن خلدون: العبر، ج6، ص 367.

و يعود هذا إلى الصوفية أنفسهم، الذين كانوا يسالmon الدولة، و لم يتعرضوا لها، بل ابتعدوا عنها و تحاشوا التقرب منها(1).

بينما حصل العكس في القسم الغربي من المغرب الأوسط الخاضع لحكم المرابطين، الذين شهدت دولتهم في الأربعين سنة الأخيرة من عمرها أي من بداية القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي إلى سقوطها سنة (541هـ/1146م) اضمحلالاً اقتصادياً و تقهقراً سياسياً و إدارياً، و انحلالاً أخلاقياً، و تمايز طبقياً(2) جعل الفقهاء ينبهون أمراء الدولة وولاتها إلى خطورة أشكال السلوكات التي يستخدمها الصوفية لتعرية الواقع المتأزم.

و نظراً لشعبية الصوفية، كبرت مخاوف المرابطين الذين اتخذوا نوعين من السياسة لدرء خطرهم و هي: سياسة الإحتواء و سياسة المواجهة. و تتمثل سياسة الإحتواء في اقتناع ولاة المرابطين بأن مقارعة الصوفية، و ضرب نفوذهم الروحي غير ممكن في ظل الأوضاع السيئة للدولة، لذا هادنهم و احتووا نفوذهم فقد عمل والي تلمسان مزدلي بن تلكان على زيارة الصوفي عبد السلام التونسي و مشاركته في طعامه الذي لا يزيد عن خبز الشعير و لحم السلحفاة(3). غير أن هذا الصوفي الذي لا تأخذه في الله لومة لائم(4) دعا تلامذته في تلمسان إلى عدم قبول وظائف الدولة و طالبهم بمقاطعتها(5) كما انتقد إفلاس الولاة علناً حينما اعترض على والي تلمسان تميم بن يوسف ابن تاشفين لما أخذ سلفة من أحباس مسجد تلمسان(6) الأمر الذي جعل المرابطين ينتقلون من سياسة الإحتواء إلى سياسة المواجهة، التي اعتمدوا فيها على الدسائس و المناورات مستخدمين في ذلك الفقهاء بحيث أخذوا يراقبون تحركات الصوفية، و منعوا وصول الرسائل بينهم، و عمدوا إلى تقجير تيار الغزاليين عن طريق تشويه كتاب الإحياء، و اعتباره

(1) يذكر عبد الحليم عويس أن علم التصوف حظي باهتمام الدولة الحمادية. دولة بني حماد دار الشروق، مصر، 1980م، ص 257.

(2) محمد القبلي: مراجعات، ص 38 و ما بعدها.

(3) ابن الزيات: التشوف، ص 8؛ الظاهرة أن سياسة التقرب من الصوفية و إحتواء نفوذهم كان مشروعاً مخططاً له مركزياً، حيث استدعى الأمير علي بن يوسف بن تاشفين (500هـ-537هـ/1105م-1142م) الصوفية من المغرب و الأندلس. ابن الزيات: المصدر السابق، ص 155.

(4) يحيى بن خلدون: بغية الرواد، ج1، ص 125.

(5) إبراهيم القادري: المغرب و الأندلس، ص 151.

(6) ابن الزيات: المصدر السابق، ص 89.

مخالفا للسنة. و مطاردة أنصاره من الصوفية(1) لكونه يحمل خطابا نقديا للسياسة الاقتصادية والإجتماعية والعسكرية لدولتهم.

فقد ورد مثلا في باب " إدرات السلاطين وصلاتهم و ما يحل منها و ما يُحرّم"، تحريم الغزالي سطقا للخراج المضروب على المسلمين، و كل المصادرات وانواع الرشوة. و هو ما يتنافى أصلا مع سياسة المرابطين القائمة خلال القرن السادس الهجري/ 12م على غنائم المعارك و الضرائب الشرعية. و غير الشرعية، كالجزية و الخراج، أو ما يعرف باقتصاد و المغازي(2). لذا أعتبر أموال السلاطين حراما. مشيرا إلى مصادرها غير الشرعية(3) و يبين أيضا أن العطايا و الإدارات و الجوائز لا يمنحها السلاطين إلا للذين يؤيدونهم سياسيا، في قوله: "فأما الآن فلا تسمح نفوس السلاطين بعطية، إلا لمن طمعوا في استخدامهم و التكثر بهم، والإستعانة بهم على أغراضهم و التجميل بغشيان مجالسهم، و تكليفهم المواضبة على الدعاء و الثناء و التزكية و الإطراء في حضورهم و مغيبهم"(4). و هو أمر كان شائعا عند المرابطين. الذين أغدقوا الأموال على الفقهاء و خصصوه بالامتيازات(5).

كما شرع الغزالي قتل الكفار المحاربين و استرقاقهم(6). و هو ما يتنافى مع نظرة المرابطين للكفار، إذ استعانوا بهم في الإستجاشة ضد المسلمين(7). و هذه النصوص دليل على أن الإحياء أتى بالنقد اللاذع لأوضاع إسلامية شتى. ولم يختص بوضعية معينة، فقد وجدني أوضاع الدولة المرابطية مناخا انطبقت نصوصه على واقع الأزمة، فاعتنقه الصوفية خطابا سياسيا لتعرية الواقع. فقد كان عبد السلام التونسي أحد المناصرين للإحياء يصف مال و الي تلمسان - تميم بن تاشفين - (504هـ - 511هـ / 1110م - 1145م) بالمال الخبيث، إشارة إلى مسادره غير الشرعية(8).

و قصارى القول فإن سوء العلاقات بين المتصوفة و المرابطين في غضون القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي تحكمت فيه إلى حد بعيد طبيعة الأوضاع الإجتماعية

(1) إبراهيم القادري: المغرب و الأندلس، ص 150 و ما بعدها.

(2) الإحياء، ج2، ص 148.

(3) نفسه، ج2، ص 149.

(4) نفسه، ج2، ص 152.

(5) المراكشي: المعجب، ص 171.

(6) الإحياء، ج2، ص 183.

(7) محمد القبلي: مراجعات، ص ص 38، 39.

(8) ابن الزيات: الشوف، ص 89.

و الاقتصادية و السياسية المتدهورة. فالصوفية ما كان لهم أن ينتقدوا السلطة إلا لأن الأوضاع بلغت حدًا لا يطاق، و من جانبهم أصبح المرابطون متوجسين الخطر من الصوفية، خاصة و أنهم عاشوا عن قرب ثورة المريدين في الأندلس بقيادة الصوفي أحمد بن الحسين بن القسي، التي اندلعت سنة (539هـ/1145م)، و لم تنطفئ جذوتها إلا في العهد الموحيدي(1)، و التي جاءت في الواقع كرد فعل على تدهور الأوضاع العامة للأندلس تحت حكم المرابطين(2). و بالتالي باتوا يتخوفون من احتمالات قيام ثورات مماثلة في المغرب الأوسط يتزعمها الصوفية.

• أما الموحدين، فقد وصف المؤرخون مرحلة حكمهم للمغرب الإسلامي بعصر الإعراف الرسمي بالصوفية(3)، لأن أخلاق الخلفاء الموحدين وصفاتهم كانت مشوبة بالزهد و التصوف، فقد كان الخليفة عبد المؤمن بن علي (ت 558هـ/1163م)، طالبًا تلقى تعاليم التصوف الأول عن الصوفي أبي محمد عبد السلام التونسي قبل لقائه بالمهدي بن تومرت في رباط ملالة سنة (512هـ/1118م)(4). و كذلك كان الخليفة أبو يعقوب يوسف بن عبد المؤمن سنة (558هـ – 580هـ/1163م – 1184م) زاهدًا متقشفًا، يلبس الثياب الخشن، و يقتصر على القليل من الطعام، و لفرط إعجابه بالصوفية كان يكتبهم و يسألهم الدعاء، و يحسن إليهم. لذا كثر على حد تعبير عبد الواحد المراكشي في عهده "المتبتلون و الصلحاء و انتشروا في كافة أنحاء المغرب"(5).

أضف إلى ذلك أن الخليفة يعقوب المنصور (580هـ – 595هـ/1184م – 1198م) كان نسخة من أبيه يوسف، يكتتب صوفية المغرب و الأندلس، يستدعيهم إلى عاصمة دولته مراكش(6). ناهيك عن سياسة الخليفة الناصر (580هـ – 609هـ/1198م – 1213م)، وخليفته المستنصر (611هـ – 620هـ/1215م – 1222م)، التي كانت مفعمة بالود و الاحترام

(1) ابن الخطيب: تاريخ إسبانيا، ص 249.

(2) حول خلفيات هذه الثورة، أنظر إبراهيم القادري: المغرب و الأندلس، ص 163 و ما بعدها.

(3) ماجد فخري: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة كمال اليازجي، الدار المتحدة للنشر، بيروت 1984، ص 346.

(4) أشار البيهقي إلى تأدية عبد المؤمن بن علي لورده و قراءته لحزبه، لما حل ببجاية في طريقه إلى المهدي بن تومرت في رباط ملالة. أخبار المهدي، ص 34؛ عن تلمذ عبد المؤمن بن علي عن الشيخ عبد السلام التونسي، أنظر ابن خلدون: العبر، ج6، ص ص 258، 259.

(5) المعجب، ص ص 276، 278.

(6) يحيى بن خلدون: بغية الرواد، ج1، ص 102؛ أبو الوليد محمد الحنفي: روضة المناظر في أخبار الأوائل

و الأواخر، مخطوط، دار الكتب التونسية، تحت رقم 9225، و رقة 135.

و التبجيل للصوفية(1)، و من هذه المعطيات يمكن أن نُقرَّ بأن الخلفاء الموحدين تقربوا من الصوفية و أحسنوا إليهم، وخصصوا لهم رواتب ضمن الشرائح الإجتماعية، التي لا تتولى أي حرفة أو خطط إدارية(2) و أقطعوا لهم الأراضي ليستزقوا منها و من ذلك أن عبد المؤمن بن علي حرر ظهيرا، منح بموجبه في بجاية للصوفي أبي النجم هلال بن يونس الغبريني أرضا زراعية(3)، كما حضى أبي عبد الله بن الحجام بإحسان كل من الخليفة المنصور (580هـ — 595هـ/1184م — 1198م)، و الناصر (595هـ — 609هـ/1198م — 1213م)، و المستنصر (609هـ — 620هـ/1213م — 1223م)، الذين كانوا يُجزلون له العطاء(4)، و كذلك أقطعوا الصوفي أباناس بن عبد الصمد بن أورجيج — زعيم أسرة بني خزرون(5) و صهر قبيلة مغرواة الزناتية — أرضا بوادي الشلف(6).

لكن هذه الرواتب و الهبات و الجرايات التي كان يحصل عليها الصوفية من الموحدين، كانوا ينفقونها على المعوزين و أبناء السبيل من المسلمين و المسلمين(7)، و حتى الأراضي التي تحصلوا عليها، كانوا يوزعون محاصيلها على الفقراء. فقبلهم لهذه الحسنات الدنيوية لم يكن طمعا في الدنيا و حب المال، و إنما لغرض مجابهة ظنك العيش و الفاقة، التي كانت تفتك بالشرائح الدنيا في المجتمع(8).

لكن السؤال المطروح هل هذا يعني أن العلاقات بين الموحدين و الصوفية كانت على ما يرام في كل الظروف و الأحوال؟ و هل أن كل التيارات الصوفية كانت تلقى القبول و الإحترام من طرف الموحدين؟ أم أن هناك مفاضلة بين تيارات و أخرى، بناء على الإعتبارات السياسية و المذهبية و العقيدية الخاصة بالدولة؟

(1) يحي بن خلدون : بغية الرواد، ج1، ص 102.

(2) عز الدين أحمد موسى: النشاط الاقتصادي، ص 344.

(3) الغبريني: عنوان الدراية، ص 169.

(4) يحي بن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص 102.

(5) تعود جذور هذه الأسرة في المغرب الأوسط إلى خزرون ابن خليفة، أحد ملوك طرابلس، نزل أولا في جبل أوراس، ثم انتقل إلى زواوة، ثم رحل إلى قبائل مغرواة من بني ورسيفيا، و بني وترمين، و بني بوسعيد، فأكرمهم و أبصروهم، و بقيت أسرته موقرة الجانب عند القبائل الزناتية إلى ما بعد القرن السابع الهجري الثالث عشر الميلادي؛ ابن خلدون : العبر، ج7، ص 132.

(6) نفسه، ج7، ص 133.

(7) سبق معالجة هذه المسألة في عنصر التكافل الاجتماعي، أنظر يحي بن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص 102.

(8) ابن مرزوق: المجموع، ورقة 7.

صحيح أن الخلفاء الموحدين كانوا أهل ورع و تقوى غير أن ذلك لم يمنهم من أن يتصرفوا إزاء الصوفية بعقلية و خلفية الحكام، فإغداقهم الأرض على أبي النجم هلال بن يونس كان من منطلق مذهبي بحت. إذ كان هذا الصوفي من أعمدة المذهب الظاهري، الذي يعد المذهب الرسمي للدولة(1).

كما أن إقطاعهم قطعة أرض لأبي ناس بن عبد الصمد، و هو زعيم قبيلة، يفسر هدف الموحدين الواضح لكسب أسرة بني خزرون و قبائل مغراوة الزناتية، و ضمان ولائها و إلا بماذا نفسر استمرار الإمتيازات الموحدية لأبناء هذا الصوفي بمنطقة الشلف؟(2).

فقد كانوا يحضرون جناز الصوفية، و تكفلهم بتجهيز مراسيم الدفن. إرضاء لشعور أتباعهم، كما فعلوا مع الصوفي أبي زكريا يحي الزواوي فلما توفي أرسل والي بجاية نقيبا، و كلفه بالمحافظة على جثته، و كلف امناء بتجهيز الجنازة، و حضر مع بطانته للصلاة عليه(3). كما أن قرار استدعاء الصوفي أبي عبد الله بن الحجام إلى عاصمة الدولة بمراكش لا يخلوا من نوايا الحذر و الخوف، لا سيما و أن ابن الحجام له قدرة كبيرة على التأثير في نفوس العامة بخطبه المؤثرة و الجياشة(4).

إن إهتمام الموحدين بالصوفية لم يخل من أغراض مذهبية، و أهداف سياسية. مرادها كسب العامة، لأن الإحسان إلى الصوفية في منظور الموحدين هو إرضاء لشعور العامة، و ضمان لولائها، و كأن الموحدين يعملون على تلافي تحذير شيخ صوفية بجاية أبي مدين الذي لخص أبعاد هذه السياسة في قوله : " من حرم احترام الأولياء، ابتلاه الله بالمقت من خلقه"(5). و من هذا المنطلق تتضح سياسة الموحدين في استثمار شريحة الصوفية لخدمة أغراضهم. طالما لم يتمكنوا من القضاء على الفقر المتقشي. و التمايز الطبقي داخل المجتمع(6)، فقد كانت هذه سياستهم، فضلا على فشل العقيدة التومرتية في مجال الإصلاح الديني و الإجتماعي، من كبج جماع التفسخ الأخلاقي، إضافة إلى استكفاف الموحدين على إحياء مدن المغرب الأوسط، التي

(1) الغبريني: عنوان الدراية، ص 169.

(2) عن ولاء أبناء أبي ناس للموحدين. أنظر ابن خلدون : العبر، ج 7، ص 133.

(3) الغبريني: المصدر السابق، ص 138؛ حول وفاته، أنظر ابن القنفذ: كتاب الوفيات، ص 306.

(4) يحي بن خلدون: المصدر السابق، ج 1، ص 102.

(5) الغبريني: المصدر السابق، ص 63.

(6) اختل الميزان الاجتماعي لصالح القبائل التي ناصرت الدعوة الموحدية. كهرغة و هنتانة و تملال و قنفيسة و قديموة؛ إضافة إلى الطلبة و حفاظ الحديث و رواته. المراكشي: المعجب، ص ص 279، 280؛ مبارك الملي: تاريخ الجزائر، ص 306.

طالبها خراب العرب الهلالية(1) و بني غانية(2). لذا باتوا يتخوفون من ثورات اجتماعية قد تكون من وحي الصوفية، فعملوا على تلافي الوقوع في هذا المأزق بالإعتناء بهذه الشريحة، و السهر على خدمتها. لكن هناك من الصوفية من رفض التقرب من سلطة الموحدين، و ناصبها النقد و المعارضة السلمية، من خلال تعرية الواقع الاجتماعي و الإقتصادي و السياسي المتردي. و يُعد أبو مدين شعيب نموذجًا بارزًا في كشف و تحليل ظاهرة الجور السياسي، الذي مارسه ولاة الموحدين، في بجاية، خلال عهد الخليفة يعقوب المنصور (580هـ — 595هـ/ 1184م — 1198م)، فيرى بأنه ناتج عن فساد المجتمع، معبرًا عن هذه العلاقة بقوله : " بفساد العامة يظهر ولاة الجور" وهو بذلك يُحمل المجتمع نصيبه في توفير مناخ الإستبداد السياسي(3)، بينما انتهج قرينه و معاصره أبو علي حسن المسيلي الذي عاصر فترة الخلفاء الثلاثة عبد البؤمن (524هـ — 558هـ/ 1130م — 1163م)، و أبي يعقوب يوسف(558هـ — 580هـ/ 1163م — 1184م)، و يعقوب المنصور(580هـ — 595هـ/ 1184م — 1198م) أسلوب النهي عن المنكر بالحجة والإقناع في الجامع الأعظم ببجاية، مما جعل العامة يستغنون عن قضاة الموحدين وفقهائهم، و يعودون إليه في كل أمور دينهم و دنياهم، فهدد بذلك القضاء الذي يُعتبر ركيزة الحكم الموحدي(4).

كما أن اعتماد التيارات الصوفية السنية على مبدأ المجاهدات، واعتبارها القلب المدرك الوحيد للحقائق الإلهية، و ليس العقل، أو بالأحرى كافة التيارات التي استمدت أفكارها من فلسفة أبي حامد الغزالي(5). مثلت تهديدًا للعقيدة التجريدية، التي أقرها المهدي بن تومرت، و التي هي أساس الحكم الموحدي(6) لكن الظاهر أن الموحدين أحسنوا التعامل مع هذا التيار الأكثر شعبية، بأن استثمروا أفكاره، فربطوا حركتهم السياسية بأبي حامد الغزالي مدعين تتلمذ ابن تومرت عليه(7) كما أخذ الفقهاء ينهبون الخلفاء الموحدين وأمراءهم إلى خطورة ما يطرحه

(1) ابن خلدون: بغية الرواد، ج7، ص 161؛ و كذلك ج6، ص ص 34، 358.

(2) نفسه، ج6، ص 391 و ما بعدها.

(3) التبتكتي: نيل الابتهاج، ص 129؛ يعتبر إبراهيم حركات أبا مدين أول من فتح أذهان الصوفية، و نبههم إلى حتمية النشاط السياسي. الصلات الفكرية بين تلمسان و المغرب، مجلة الأصالة، العدد (26)، جويلية، أوت 1975، ص 184.

(4) الغبريني: عنوان الدراية، ص 68.

(5) توفيق الطويل: في رحاب التصوف الإسلامي، ص 176.

(6) إبراهيم القادري: تاريخ الغرب الإسلامي، ص 107.

(7) عز الدين أحمد موسى: النشاط الاقتصادي، ص 349.

الصوفية و من تنامي شعبيتهم، فاتجه الموحدين إلى الضغط على الصوفية، بحيث أخذ والي بجاية يحذر الصوفي أبا علي الحسن المسيلي، بأن لا يخوض في المسائل السياسية، بل طلب منه أن يشتغل بأموره الخاصة، و أن لا يتدخل في شؤون الناس(1).

و كذلك تم استدعاء أبي مدين شعيب من قبل الخليفة يعقوب المنصور، بعد أن أخافه فقهاء الظاهر من كثرة أتباع أبي مدين و سلطته الروحية(2) ويبدو أن بعض الموحدين تعسفوا إزاء بعض الصوفية، عندما يتعلق الأمر بأمن الدولة و استقرارها السياسي، فقد تعرض الصوفية الذين بابعوا عليا بن محمد بن غانية الميروقي المرابطي عند دخوله إلى بجاية سنة 581هـ/1185م عن طواعية أو إكراه(3) للتكيد و إجراءات الإقصاء من طرف يعقوب المنصور بعد تحرير بجاية(4)، إذ تم إقصاء أبي علي الحسن المسيلي من منصب القضاء الذي كان يشغله قبل دخول الموارقة(5)، و تعرض قرينه عبد الحق الإشبيلي لتكيد(6)، بل أن الخليفة يعقوب المنصور كان ينوي قتله لقبوله منصب القضاء في فترة حكم ابن غانية لبجاية(7).

و من هذه القرائن، يتضح أن الموحدين أدركوا أهمية الصوفية كقوة فعالة و مؤثرة في المجتمع، فعملوا على استثمارها لخدمة مصالح دواتهم، وقد وقفوا إلى حد ما، لكنهم لم يتوانوا في معاقبة الذين تطلعوا لهدم أركانها.

* أما علاقة الزيانيين بالصوفية فتعكسها السبعون سنة من حكم يغمراسن(633هـ — 681هـ/1236م — 1282م)، و ابنه أبي سعيد عثمان (681هـ — 703هـ/1282م — 1305م)، و التي تعد من أبرز مراحل التاريخ الزياني، احتفاء و تقديرا بالصوفية، ليس بدافع التخوف من نفوذهم، أو لأجل استثماره في خدمة دولتهم الناشئة، و لكن من باب التبرك وتقديس الأولياء والإعتقاد فيه(8)، لأن الزيانيين لم يمهّدوا لقيام دولتهم بدعوى مذهبية أو عقدية، تجعلهم يخشون

(1) الغبريني: عنوان الدراية، ص 68.

(2) نفسه، ص 60؛ عبد الحليم محمود: أبو مدين الغوث، ص 46. Georges marçais : Tlemcen, P 66.

(3) لم تطل المتابعة و التشدد فئة الصوفية فحسب، بل كذلك فئة العلماء الذين نابذوا الحكم الموحيدي. الغبريني: المصدر السابق، ص 68، 77.

(4) يذكر الغبريني أن المتابعة طالت عامة الناس أيضا، في قوله : " و تبع الموحدون الناس بما ظهر منهم من مقال أو فعال ". المصدر السابق، ص 77.

(5) نفسه، ص 68.

(6) ابن الزبير : صلة الصلة، ص 6؛ ابن فرحون: الديباج، ص 186.

(7) المراكشي: المعجب، ص 272؛ الغبريني: المصدر السابق، ص 73.

(8) الفرد بل: الفرق الإسلامية، ص 312.

التصادم مع الأفكار الصوفية(1) كما حدث بالنسبة للمرابطين و الموحدين، إلا أن النخوة وحب الدين و المراقبة في سبيل الله، التي كان يقوم بها الزينيون دفاعا عن حياض المسلمين، يعكس اتجاههم الزهدي و ميلهم لأهل التصوف(2).

لذا حملت إلينا كتب الأسطوغرافية الوسطية قرائن حول حماس يغمراسن و إعجابه بالصوفية، و سعيه المضني للحصول على بركاتهم، إذ كان يؤدي الزيارة إلى أبي عبد الله محمد بن عيسى بمسكنه طلبا للدعاء(3) ويخصص زيارات للصوفية المقيمين خارج تلمسان، مثل زيارته لأبي البيان واضح، المتعبد بجبل آفرشان(4) كما كان يستقبلهم في بلاطه، و يقضي حوائجهم، و يلبي مطالب العامة التي يحملونها إليه، من ذلك أن الصوفي إبراهيم بن علي الخياط كان يدخل على يغمراسن سبعين مرة في اليوم، يحمل إليه هموم الرعية و مشاكلها فكان يغمراسن يقول لبطانته "دعوه فهو رحمة للمسلمين، و ما قضى الله تعالى بقضية، و الله لا أمنعه عن قصده"(5). فقد كان يغمراسن يتردد على الصوفية و مقابلتهم، كما كان يعرج دائما على مسجد مرسى الطلبة رغبة في لقاء الشيخ أبي عبد الله بن أبي بكر بن مرزوق، بل أنه كان يصلي عند السارية التي تقع على باب المسجد، ليلتقي به و يحدثه، بيد أن الشيخ كان يتفاداه، إما بالإكثار من النافلة، حتى يئأس يغمراسن وينصرف، أو يخرج من المسجد دون أن يشعر به، وعندما لا يتوصل إلى لقائه يقول : "حبنا الله عنه و بكى، و لكن لعل الله يجمعني عنده بالآخرة"(6) لذا أوصى أبنائه بأن يدفن أبو عبد الله بن مرزوق إلى جانبه، و قد نفذ ابنه أبو سعيد عثمان الوصية فدفن أبا عبد الله بن مرزوق بجوار والده بالدويرة، التي هي في الجامع الأعظم(7) كما أوصى أبنائه أيضا أن يدفنوا إلى جانبه الآخر أول صوفي توفي من أصحاب أبي عبد الله بن مرزوق، من التلمسانيين فكان أبو الحسن بن النجارية أول من توفي بعد ابن

(1) ألفرد بال: الفرق الإسلامية، ص 308.

(2) ابن خلدون: العبر، ج7، ص 137.

(3) ابن مريم: البستان، ص 224.

(4) التتسي: نظم الدر، ص 128.

(5) يحيى بن خلدون: بغية الرواد، ج1، ص 118.

(6) ابن مرزوق: المجموع، ورقة 12.

(7) يحيى بن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص 115؛ أبو الوليد إسماعيل بن الأحمر : روضة النسر في دولة بني مرين، تحقيق عبد الوهاب ابن المنصور، ط2، المطبعة الملكية، الرابط 1991، ص 56؛ توفي يغمراسن في نهاية شهر ذي القعدة سنة (681هـ/1283م) بينما توفي أبو عبد الله بن مرزوق في أوائل رجب من نفس السنة، عبد العزيز فيلالي: تلمسان، ج2، ص 380.

مرزوق، فدفن مع السلطان بجوار الشيخ(1) و لم يكن تقرب يغمراسن من الصوفية معنويا فحسب، بل كان يكرمهم و يصدق عليهم، من ذلك أنه لما وُفق في جلب الفقيه الصوفي صاحب الكرامات أبي إسحاق إبراهيم التنسي من تنس إلى الإقامة في تلمسان(2)، منح له أرضا زراعية(3)، و قرّبه من سلطة القرار، و جعله متصرفا في الرسائل الدبلوماسية بين الدولة الزيانية و دول المغرب والمشرق(4)، و أوكل إليه قيادة سفارة إلى سلطان بني مزين أبي يعقوب يوسف سنة 672هـ/1273م، لإجراء الصلح بين الدولتين(5). و على شاكلة والده واصل أبو سعيد عثمان سياسة والده في التقرب من الصوفية، و التودد إليهم و الإعتراف بهم، فقد قام ببناء ضريح على قبر أبي إسحاق الطيار (ت 700هـ/1301م) تبركا به(6) و بدورهم فقد حفظ الصوفية ليغمراسن و ابنه أبي عثمان هذا الاحتفاء و أظهره قولا و عملا، حيث مدح الصوفي ابن الخميس التلمساني (ت 708هـ/1309م) الزيانيين بقوله: (الكامل

لولا بنو زيان ما لذّ لي العيش و لا هانت عليّ الليالي

هم خوفوا الدهر و هم خففوا على بني الدنيا خطاه النقال(7)

كذلك لما شن أبو يعقوب يوسف بن يعقوب المريني (685هـ — 706هـ/1286م — 1306م) هجمته الخامسة على الزيانيين في تلمسان، و أطبق حصاره الطويل عليهم من (698هـ — 1299م/707هـ — 1308م)(8)، عارضه صوفية تلمسان و رفضوا تأييده، و تحملوا لأجل ذلك عقوبة السجن و التتكيل التي فرضها عليهم، و من هؤلاء المعارضين أبو عبد الله محمد

(1) يحي بن خلدون: بغية الرواد، ج1، ص 122؛ ابن مرزوق: المجموع، ورقة 10.

(2) يذكر ابن مرزوق و التنسي أن يغمراسن كان يكتتب أبا إسحاق التنسي كثيرا، وأن مسألة إقناعه بالبقاء في تلمسان قد تمت بالجامع الأعظم بمحضر الفقهاء. المجموع، ورقة 38؛ نظم الدرر، ص 127.

(3) يذكر ابن مرزوق أن يغمراسن أقطع التنسي قطعة المنشور المعروفة بترشت خارج تلمسان. المجموع، ورقة 39.

(4) يحي بن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص 114.

(5) ابن مرزوق: المجموع، ورقة 44.

(6) ألفرد بـ: الفرق الإسلامية، ص 313.

(7) المقرئ: أ زاهر الرياض، ج2، ص 307؛ تعكرت العلاقات بين ابن الخميس والزيانيين لما أشار عليهم بالدخول في طاعة المرينيين، تجنباً للإنتهاز الشامل من إجراء الحصار. عبد الوهاب المنصور: المنتخب النفيس من شعر أبي عبد الله محمد بن خميس، ط1، مطبعة بن خلدون، تلمسان، 1365هـ/1946م، ص 27.

(8) يحي بن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص ص 209، 210؛ التنسي: المصدر السابق، ص ص 130 ان 131.

الغرموني(1)، و أبو العباس بن الخياط(2) اللذان يُعتبران نموذجاً لصوفية آخرين شجبوا الإعتداء المريني، لم تحفظ لنا أسماءهم.

أما علاقتهم بالأمراء و الولاة الحفصيين فلا يمكن معالجتها بمعزل عن درجة التدين و التكوين المذهبي و العقدي لهؤلاء الحكام، و أوضاع دولتهم السياسية و الاقتصادية و الإجتماعية و مكانة حاضرتي بجاية و قسنطينة بالنسبة للسلطة المركزية في تونس، حيث أن أبا زكريا الأول (628هـ — 649هـ/1228م — 1249م)، لما كان أميراً زاهداً متقشفاً، يرتدي في أكثر لباسه الصوف(3)، أظهر إحتراماً كبيراً لصوفية بجاية، و سعى في خدمتهم فكان يستدعيهم إلى حاضرتة بتونس، مثل ما فعل مع أبي العباس أحمد المتوسي الملياني، ليستمع إليهم و يستكشف قدراتهم العلمية(4). كما يظهر إعتقاده في الصوفية من خلال تجنبه مراهمة دار أبي عبد الله محمد بن مرزوق لما غزا تلمسان سنة 640هـ/1242م(5)، و بوفاته سنة 647هـ/1249م في بونة دفن بجامعها إلى جانب الصوفي أبي مروان الفحصيلي(6).

و كذلك كان إبنه أبي يحيى زكريا — أول و آل حفصي على بجاية من(633هـ — 646هـ/1236م — 1248م) — عالماً متديناً عادلاً(7) سلك سياسة والده، فكان يعرض خدماته على صوفية بجاية، فقد عرض على أبي زكريا يحيى بن محجوبة القرشي السطيفي مرتباً من أعشار الديوان كل شهر، غير أن ابن محجوبة رفض العرض و علق قائلاً : "إن إسمي في ديوان الوجود المطلق، فلا أجعله في الديوان المقيد، لأن الإطلاق أوسع من التقيد، و هو في ديوان الحق فلا أجعله في ديوان الخلق"(8).

-
- (1) كان الغرموني بصيراً بتفسير الرؤيا، و قد فسر مناماً لأحد السجناء ينبئ بدمو أجل أبي يعقوب يوسف المريني. المقرئ: نفح الطيب، ج5، ص 234.
 - (2) يحيى بن خلدون: بغية الرواد، ج1، ص 118.
 - (3) ابن القنفذ: الفارسية، ص ص 113، 114.
 - (4) لما حضر أبو العباس أحمد المتوسي على مجلس أبي زكريا في تونس، أخذ الحاضرين في الحديث عن مسائل نحوية، عبارة عن مبادئ عامة، فلم يتحرك المتوسي لمشاركتهم، لأن المبادئ لا تظهر فيها قدرة العالم و لاجل الجاهل، فعلم أبو زكريا و الحاضرون علو كعبة و كمال فضله، الغبريني: عنوان الدراية، ص 172.
 - (5) عبد العزيز الفيلالي: تلمسان، ج2، ص 381.
 - (6) ابن القنفذ: الفارسية، ص 114.
 - (7) مبارك الميلي: المرجع السابق، ج2، ص 390.
 - (8) الغبريني: المصدر السابق، ص 120.

و هو بذلك يعكس مذهبه في الوحدة المطلقة مستغنيا عن الخلق مادام هو يمثل الحق و لما وُلِّيَ محمد الأول المستنصر (647هـ - 675هـ/1249م - 1277م)، سلك خطى والده أبي زكريا الأول في تجليل الصوفية وإكرامهم. فكان يزور الصوفي عليا بن أبي نصر فتح الله البجائي في منزله ببجاية، و يحمل إليه الهدايا(1) و يرسل إلى أبي القاسم بن عجلان القيسي (ت-675هـ/1277م) يطلب منه الموافقة على زيارته في منزله قصد التبرك به، و لفرط إعجابه بالصوفية البجائيين، عرض عليهم مناصب القضاء في دولته، فاستدعى ابن عجلان القيسي إلى قضاء تونس(2).

و كاتب أبا محمد عبد الحق بن الربيع (ت-675هـ/1277م) في بجاية يعرض عليه منصب قضاء قسنطينة، و كان من قبل قد عرض عليه قضاء بجاية(3)، لكن في كل مرة كان المستنصر يصاب بخيبة الأمل في إقناعهم(4). و لا غرابة في أن المستنصر قد فتح لصوفية بجاية باب ممارسة النشاط السياسي على مصرعيه، حيث كان والي المستنصر على بجاية أبو هلال عباد بن سعيد الهنتاتي (659هـ - 673هـ/1261م - 1274م) و مُسَاعِدُوهُ من الأمراء الحفصيين لا يناقشون القضايا الخاصة بالمجتمع البجائي إلا بحضور الصوفي أبي محمد عبد الله بن عبادة القلعي (ت-669هـ/1271م)، الذي كان يمثل لسان حال المجتمع و انشغالاته. و من هنا يبرز دور الصوفية كوسطاء بين الشعب و السلطة(5).

كما ارتقى منهم إلى مصاف المصادقة على المواثيق الدولية أبو القاسم بن عجلان الذي استدعاه المستنصر لمناقشة معاهدة الصلح بينه و بين الغزاة الفرنسيين عام 669هـ/1270م(6) و التوقيع عليها وقد علق ابن عجلان قائلا: "إن كان هذا الصلح صلاحًا وسدادًا للمسلمين فهو جائز، و ما دون ذلك فهو باطل"(7).

(1) الغبريني: عنوان الدراية، ص 142.

(2) نفسه، ص 116.

(3) نفسه، ص 88.

(4) نفسه، ص ص 88، 116.

(5) نفسه، ص 93؛ القرافي: توشيح الديباج، ص ص 142، 143؛ التتبيكتي: نيل الابتهاج، ص 139.

(6) في يوم الخميس 26 من ذي الحجة عام 668هـ/1269م غزى النصارى تونس بجيوش جرارة، و في شهر

ربيع الأول من نفس السنة رحلوا عنها بعد وقائع انتهت بإبرام الصلح. ابن القنفذ: الفارسية، ص ص 131، 132.

(7) الغبريني: المصدر السابق، ص ص 116، 117.

و لفرط إعجاب المستنصر بالصوفية، كان ينتصر لهم على حساب الفقهاء، من ذلك أنه عزل قاضي بجاية لما أساء معاملة الصوفي أبي عبد الله محمد القصري(1). و كذلك كان أبو حفص عمر بن أبي زكريا (683هـ - 694هـ/1284م - 1295م) يقوم بزيارة الصوفية في بيوتهم، كزيارته لأبي يوسف يعقوب المنجلاتي (ت 690هـ/1291م)(2).

كما شكلت المرحلة التي انفصل فيها أبو زكريا بن إسحاق بحكم قسنطينة و بجاية سنة 684هـ/1284م أزهى الفترات التي نَعِمَ فيها الصوفية بإجلاله و إكباره، فانطلاقا من كونه حاكما متدينا، و زاهدا متقشفا سمح للتيارات السنية و الفلسفية بالنشاط بحرية مطلقة، دون مصادرة أو إكراه(3).

لكن هل هذا يعني أن الحفصيين لم تكن لهم نوايا سياسية سوى تقديس الصوفية، و نيل بركاتهم؟

إن التسليم بالرأي القائل أن الحفصيين اعتنوا بالصوفية من باب القداسة و البركة، رأي يحجب مزالق السياسة الحفصية التي و إن وُفقت إلى حد ما في تحسين أوضاع الحواضر دينيا و اجتماعيا و اقتصاديا، خاصة في عهد أبي زكريا وابنه المستنصر وولاتهما في بجاية وقسنطينة، لا يعني هذا أن مجتمع المغرب الأوسط لم يكن يعاني من السياسة الحفصية، إذ كانت المَكُوس و المغارم و أشكال الوظائف مفروضة عليه(4)، و مظاهر التفسخ الأخلاقي رائجة(5)، والفوارق الطبقية معترف بها رسميا(6)، والصراع من أجل الحكم في تونس، خاصة بعد وفاة المستنصر قد وصلت أصدأه إلى بجاية وقسنطينة، فهدد أمن الحاضرتين واستقرارهما السياسي(7). الأمر الذي جعل الحفصيين يتخوفون من الصوفية الذين لهم أتباع و تأثير على

(1) الغبريني: عنوان الدراية، ص ص 170، 171.

(2) نفسه، ص 226.

(3) نفسه، ص 85 و ما بعدها؛ برنشفيك: تاريخ إفريقية في عهد الحفصي ج1، ص 134.

(4) الغبريني: المصدر السابق، ص ص 173، 177.

(5) نفسه، ص ص 152، 165.

(6) روبر برنشفيك: المرجع السابق، ج2، ص 169 و ما بعدها.

(7) من الأحداث التي هددت أمن المدينتين الحرب في قسنطينة و بجاية بين أبي زكريا الملقب بالواثق، و عمه أبي إسحاق إبراهيم (677هـ - 678هـ/1278م - 1279م)، وثورة ابن الوزير والي قسنطينة الذي سلك سياسة استبدائية ضد أهلها في عهد أبي إسحاق إبراهيم، و ثورة أحمد بن مرزوق بن أبي عمارة (681هـ - 683هـ/1282م - 1284م) في الاستلاء على الحكم، ثم القضاء عليه من طرف أبي حفص عمر بن زكريا، فضلا على تهديد أبي عبد الله بابي عصيد لإقليم قسنطينة و بجاية في محاولة لإسترجاع الناحية الشرقية من المغرب الأوسط=

العامّة، من احتمال انفجار أوضاع إجتماعية من وحي الصوفية يصعب إخمادها، بل أنهم لم يجرؤوا على معاقبة الصوفية الذين عارضوا الحكم الحفصي، و عاملوهم بالحسنى(1). وبالتالي فقد خلت مرحلة الحكم الحفصي (683 هـ — 700 هـ / 1241م — 1301م) من كل أشكال التصادم بين السلطة والصوفية نظراً لجملة من العوامل:

أولاً: نجاح الحكام الحفصيين خلفاء و أمراء و ولاية في استبطان سياسة تتلائم مع الصوفية، تفادياً لتكرار مأساة إضطهاد الصوفية و طردهم نحو المشرق، كما فعل الموحدون مع أبي الحسن الشاذلي خوفاً من شعبيته(2).

و على العكس من ذلك تمكن الحفصيون من احتواء نشاط كبار تلامذة أبي الحسن الشاذلي في بجاية كأبي عبد الله محمد الشريف (تـ 666هـ/1267م)، و أبي الحسن علي بن محمد الزواوي(3). لكن هذا لا يعني أن الصوفية سلموا برضوخهم للسياسة الحفصية، بل كانوا يعارضونهم إذا ما خالفوا الشرع، فقد عارض أبو عبد الله محمد الشاطبي (تـ 691هـ/1292م) الولاية في بجاية عندما كانوا يخالفون أمور الشريعة(4).

ثانياً: لقد ساهم الصوفية أنفسهم في إنجاح هذه السياسة، إذ كانوا منقسمين إلى موقفين، موقف تحاشي صوفيته التقرب من السلطة، و الإستغناء عن خدماتها، و رفض التصادم معها، يمثله أبو عبد الله محمد السجلماسي (توفي في النصف الأول من القرن السابع الهجري) و أبو زكريا بن محجوبة القرشي السطيفي و أبو محمد عبد الحق بن الربيع و أبو القاسم بن عجلان القيسي(5).

و موقف ثان مؤيد للسياسة الحفصية بطريقة غير مباشرة، يمثله أبو عبد الله محمد الشريف الذي شاهد في المنام أن القيامة قامت، و أن هناك طوائف من الناس توضع الحسنات في

=التي استقلت عن الحكم الحفصي بزعامة أبي زكريا بن أبي إسحاق أحد أفراد البيت الحفصي. روبرار رنشفسك : المرجع السابق ، ج 1 : ص 106 وما بعدها.

(1) انتقد أبو عبد الله بن شعيب الهسكوري سياسة الحفصيين الاقتصادية، بأن اعتبر المكوس مخالفة للشرع، وشارك الناس في ضرب المكاس، فكان موقف الحفصيين أن أخرجوه من القيروان مكرماً معززا. الغبريني: عنوان الدراية، ص 173.

(2) ابنتام مرعي: العلاقات بين الخلافة الموحدية و المشرق الإسلامي، ص 357؛ لطفي عيسى: أخبار المناقب، ص 34؛ حول إحترام الحفيص للصوفية، أنظر

Georges marçais : La berbère musulmane et l'orient, P 294

(3) الغبريني: المصدر السابق، ص ص 135، 137.

(4) نفسه، ص 126.

(5) نفسه، ص ص 88، 116، 120، 133.

موازنينهم، فلما سأل عنهم، قيل له أن هؤلاء كانوا يدفعون أجور المغارم، و يؤدون الوظائف و التكاليف المفروضة عليهم للسلطة، فنظر إلى ميزان حسناته فوجده فارغا، لأنه كان معفى من دفع المغارم و الوظائف، كامتياز خصه به نظراؤه من تجار الصوف. فلما إستفاق عهد على نفسه من ذلك الحين أن يشارك قرائنه التجار في دفع المغرم و الوظائف.

و بالتالي يشكل هذا السلوك خطابا سياسيا يخدم الحفصيين. و يبرر ميتافيزيقيا سياسة الضرائب و المكوس و المغارم، التي كان الحفصيون يفرضونها على رعيّتهم في بجاية(1).
ثالثا: أن الصراع بين السلطة و الصوفية، و الذي عادة ما كان ينشب في عهد الموحدين بايعاز من الفقهاء، قد خبا نتيجة اعتناق الفقهاء و غالبية الصوفية للمذهب المالكي في هذه المرحلة، فضلا على السياسة المرنة التي سلكها الحفصيون في عهد الخليفة المستنصر إزاء المالكية(2).

وصفة القول فإن علاقة المتصوفة بالسلطة خلال القرنين السادس والسابع الهجريين/12 و 13 الميلاديين في المغرب الأوسط، إذا استثنينا منها صورة التصادم التي حدثت بين الطرفين خلال القرن السادس الهجري/12م في عهد المرابطين، فإننا لا نكاد نعرثر على ما يدل أن السلطة إظطهدت الصوفية، بل على العكس من ذلك، إعتبرت التقرب منهم تحقيقا لمآرب دنيوية أهمها ضمان ولاء العامة لهم، و أخرىة في التقرب منهم لنيل بركتهم، إذ أن الحكام كانوا لا يختلفون عن العامة في فكرة الاعتقاد في المتصوفة. كما أن هناك إجماعا من جانب الصوفية في تحاشي السلطة، و عدم التقرب منها، والزهد في أعطيات حكامها و هباتهم، و كل ما من شأنه أن يرمز إلى الدنيا وزينتها.

ب - علاقة المتصوفة بالفقهاء السلفية:

أدى تعدد التيارات الصوفية، و اختلاف مشاربها الفكرية و الفلسفية في المغرب الأوسط خلال القرنين السادس والسابع الهجريين/12 و 13 الميلاديين إلى تنوع العلاقات بين المتصوفة و الفقهاء السلفية، غير أنها في العموم تنحصر في نوعين من العلاقات هي:

أولا : المعارضة السلمية و هي التي تتمثل في علاقة متصوفة التيارات السنية بالفقهاء السلفية و كانت تتميز بالتعايش السلمي بين الفريقين.

ثانيا: و هي التي تميزت بالصراع الطويل بين متصوفة التيارات الفلسفية و الفقهاء السلفية.

(1) الغبريني : عنوان الدراية، ص 178.

(2) ألفرد بل: الفرق الإسلامية، ص 300 و ما بعدها.

لقد ظهرت علاقة المعارضة السلمية و التعايش التي أبداها متصوفة التيارات السنية ضد فقهاء الفروع في الدولتين الحمادية و المرابطية(1)، من خلال تدريسهم للأصول و المناداة بالعودة إليها، و من هؤلاء، أبو الفضل بن النحوي في قلعة بني حماد، و أبو علي الحسن المسيلي في بجاية(2).

و بلغت هذه المعارضة عنفوانها لما وصل كتاب إحياء علوم الدين لأبي حامد الغزالي إلى المغرب الأوسط، الذي جاءت نصوصه نقدا لاذعا لوضع الفقهاء و مكانتهم المادية و الأدبية، حيث يقول الغزالي في حق الفقهاء الذين ابتعدوا عن الفقه، و حصروا وظيفته في الفتاوى و الأحكام الظاهرة، و جردوه من كل عمل إلى الآخرة " أنهم اقتصروا على علم الفتاوى في الحكومات و الخصومات، و تفاصيل المعاملات الدنيوية الجارية بين الخلق لمصالح العباد، و خصصوا الفقه بما سموه الفقه و علم المذهب، و ربما ضيعوا مع ذلك الأعمال الظاهرة و الباطنة، فلم ينتقدوا الجوارح، و لم يخرسوا اللسان عن الغيبة، و لا البطن عن الحرام"(3) وفي موضع آخر بين ضعفهم في علم الباطن - التصوف - بقوله: " لو سئل فقيه عن معنى من هذه المعاني حتى عن الاخلاص، أو عن التوكل، أو عن وجه الاحتراز عن الرياء، لتوقف فيه، مع أنه فرض عين الذي في إهماله هلكه في الآخرة، و لو سألته عن اللعان و الظهار و السبق و الرمي، لسرد عليك مجلدات في التفريعات الدقيقة التي تنقضي الدهور، و لا تحتاج إلى شيء منها"(4).

كما وجه لهم نقدا لاذعا بخصوص توظيفهم لعلمهم في كسب الدنيا، فيقول: " نعتي بعلماء الدنيا، علماء السوء الذين قصدهم من العلم التمتع بالدنيا، و التوصل إلى الجاه و المنزلة عند أهلها"(5) و بخصوص مداينة الفقهاء للحكام و التقرب منهم لنيل الحظوة عندهم، كرر الغزالي في أكثر من موضع خطورة ذلك، داعيا إجتناّب مخالطة السلاطين أو التقرب منهم، في قوله: " علماء الدنيا فيدخلون ليتقربوا إلى قلوبهم، فيدلوهم على الرخص، و يستنبطون لهم بدقائق الحيل طرق السعة فيما يوافق أغراضهم"(6) و قوله أيضا: " علماء زماننا شر علماء من علماء بني إسرائيل، يخبرون السلطان بالرخص بما يوافق هواه، و لو أخبروه بالذي عليه

(1) جان و جيروم طارو: أزهار البساتين، ص 91 و ما بعدها.

(2) الغبريني: عنوان الدراية، ص 66؛ ابن القاضي: جذوة الإقتباس، ص 346.

(3) الإحياء، ج3، ص 381.

(4) نفسه، ج1، ص 32.

(5) نفسه، ج1، ص 73.

(6) نفسه، ج2، ص 155 و ما بعدها.

فيه نجاته لا ستقلهم، و كره دخولهم عليه، وكانت ذلك نجاة لهم عند ربهم " (1) كما حمل الغزالي الفقهاء الذين هم على مثل هذه الأخلاق مسؤولية فساد المجتمع، في قوله : " إنما فساد الرعية بفساد الملوك و فساد الملوك بفساد العلماء، فلولا قضاة السوء لقل فساد الملوك خوفا من إنكارهم" (2). وفي نهاية المطاف بين الغزالي للفقهاء مصيرهم في الآخرة، فيقول: " العلماء يحشرون في زمرة الأنبياء، و القضاة يحشرون في زمرة السلاطين" (3). لذا استغل صوفية المغرب الأوسط الفرصة لتعزية واقع فقهاء الدنيا، من خلال نصوص الإحياء و قد سار على هذا النهج أبو علي الحسن المسيلي إذ وضع كتابه " التفكير فيما تشتمل عليه السور و الآيات من المبادئ و الغايات"، — يعد في حكم المفقود — إقتفى فيه أثر الغزالي في إحيائه، فكان بذلك مرجعا لنقد المكانة المادية و الأدبية التي حازها فقهاء الفروع في الدولتين الصنهاجيتين (4). وكذلك دعوات عبد السلام التونسي توفي في تلمسان، وقرينه أبي الفضل بن النحوي في قلعة بني حماد للطابة و العامة بقراءة الإحياء، يعكس تعزية الصوفية لطبقة الفقهاء، وإظهارها على حقيقتها (5).

و من جانبهم انتقد فقهاء السلف مظاهر النقشف و الزهد، التي كانت بادية على هؤلاء الصوفية، ففي قلعة بني حماد إعترض قاضياها أبو عبد الله بن عصمة على شكل الصوفي أبي الفضل بن النحوي في قوله : " صفرت وجهك و رقت سافيك " (6)، و كذلك إعتراض الفقيهين أبي بكر، و أبي محمد ابن مخلوف على الصوفي عبد السلام التونسي في مجلس درسه بتلمسان، متهمانه بالإقتصار على استعراض المسائل الفقهية دون إستباطها (7). كما لم يتورعوا في الإستجداد بالسلطة في مواجهة تيار الغزاليين (8). و بغض النظر عن الخلفيات السياسية التي

(1) الإحياء، ج1، ص 84.

(2) الإحياء، ج2، ص 164.

(3) يقصد الغزالي بالقضاة كل ققيه قصد الدنيا بعمله. الإحياء، ج1، ص 76.

(4) الغبريني: عنوان الدراية، ص 67؛ ابن القنفذ: أنس الفقير، ص 35.

(5) ابن الزيات: التشوف، ص 158.

(6) نفسه، ص 78.

(7) نفسه، ص 89.

(8) بتأييد من الأمير المرابطي علي بن يوسف بن تاشفين (500هـ-537هـ/1142م)، شن فقهاء الفروع حملات التكتيل و المطاردة في المغرب و الأندلس ضد تيار الغزاليين. مؤلف مجهول: الحل الموشية، ص 76؛ و لمزيد من الإطلاع عن إشكالية الصراع بين الصوفية الغزاليين و فقهاء الفروع. أنظر الدراسة الجادة التي كتبها محمد القبلي: مراجعات، ص 28 و ما بعدها.

انطلق منها فقهاء الفروع باعتبار ما جاء في الاحياء يهدد مكانتهم الإجتماعية و السياسية، فإن جوهر الصراع أعمق يتعلق بالإختلاف من حيث الإختصاص، فبينما اختصر الفقهاء بالفتاوي والأحكام العامة في العبادات و المعاملات، تميز الصوفية بالمجاهدات و محاسبة النفس و الكلام في الأنواق(1).

و لما استولى الموحدون على المغرب الأوسط و أقصوا منه المرابطين و الحماديين، أقرروا فيه مذهباً عقدياً مستمداً من مذهب الأشاعرة و المعتزلة، ومذهب أهل الظاهر(2)، وتبنوا نظريات الشيعة في الإمامة(3)، والمهدوية(4) و العصمة(5)، و تشددوا في فرضه(6) مما أدى إلى وقوع صراع مذهبي بين الصوفية الذين هم على المذهب المالكي، والذين تحولوا إلى خندق واحد مع فقهاء المالكية في مواجهة فقهاء المذهب الظاهري(7) الذين إستأسدوا بدعم من الولاة والخلفاء في الدعوة إلى الأخذ بظاهر النص في الكتاب و السنة، ورفض التأويل و القياس(8) ونشر كتب أبي محمد علي بن حزم (ت 466هـ/1063م) و آرائه(9)، مما حذا بالصوفية إلى التصدي لهم كل حسب طريقته. فألف أبو علي الحسن المسيلي لهذا الغرض كتاب "الغبراس في

(1) إبراهيم القادري: المغرب و الأندلس، ص 153.

(2) عبد العزيز الفيلاي: تلمسان، ج2، ص 358.

(3) يرى ابن تومرت الإمامة بأنها ركن من أركان الدين، و عمدة من عمدة الشريعة، و لا يصح قيام الحق في الدنيا إلا بها. أعز ما يطلب، ص 229.

(4) يرى ابن تومرت أن من شك في المهدي فهو كافر، و أن الإيمان به واجب و أن الحق لا يقوم إلا بالمهدي الذي يرفع الإباطل من الأرض. المصدر السابق، ص 234.

(5) و حول العصمة، يقول: " أن المهدي يجب أن يكون معصوماً من الكبائر والصغائر، و من الكذب و الباطل والجور و الجهل ". المصدر السابق، ص 229 و ما بعدها.

(6) عبد العزيز فيلاي: المصدر السابق، ج2، ص 213.

(7) المذهب الظاهري ينسب إلى داود بن خلف الأصفهاني (ت 270هـ/883م) إنتشر في بغداد و بلاد فارس، ثم انتقل إلى المغرب و الأندلس و تلخص أفكاره في الأخذ بظاهر النص، و الاعتماد على الكتاب و السنة، و رفض الرأي و القياس و التأويل، أبو القاسم صاعد بن أحمد الأندلسي: طبقات الأمم، تحقيق حياة العيد بوعلون، ط1، دار الطباعة للنشر، بيروت، 1985، ص 183؛ ابن فرحون: الديباجن ص 13.

(8) بلغ المذهب الظاهري أوج قوته حين قام الخليفة الموحدي إدريس بن يعقوب بن المنصور (624هـ - 630هـ/1227م - 1232م) بالتمرد على المهدوية و العصمة والإمامة و التومرتية و محاربة المذهب المالكي. وفرض المذهب الظاهري. عبد الواحد المراكشي: المعجب، ص 291؛ ابن خلدون: العبر، ج6، ص 530.

(9) إشتهر ابن حزم إلى جانب قوله بالمذهب الظاهري في الفقه و الحديث و الأصول والمنطق و الملل و النحل والتاريخ و الأدب و النسب و الرد على المعارضين. و قد قدر إينه أبو الفضل عدد مؤلفاته بأربعين مجلداً. ابن صاعد: المصدر السابق، ص 181، 183.

الرد على منكر القياس"، هاجم فيه فقهاء الظاهر و دعا إلى فتح باب الاجتهاد(1) بينما انتصب أبو مدين شعيب لتقرير الفتاوي على مذهب الإمام مالك بجسارة، معتبراً ظهور دجاجة الدين الفئانون نتيجة منطقية لسيادة فقهاء الظاهر في قوله : " بفساد الخاصة يظهر دجاجة الدين الفئانون"(2). كما ألف الصوفي أبو زكريا يحيى الزواوي مجموعة من المؤلفات، خصها للرد على فقهاء الظاهر منها: كتابه "حجة الأيام و قدوة الأنام" رد فيه على شيخ الظاهرية أبي محمد علي بن حزم(3).

و ما زاد من قوة الصوفية في مواجهة فقهاء الظاهر، أن العامة كانت تلجأ إليهم في حل قضاياها الدينية و الدنيوية وفقاً لمذهب مالك(4). و من هنا شعر فقهاء الظاهر أن مذهبهم إنكمش حجمه و أتباعه، و أن مركزهم الأدبي و السياسي في دولة الموحدين أصبح مهدداً.

و لا نبالغ إذا قلنا أن المذهب الظاهري لم يكن يمثل حقيقة الدولة الموحدية إطاراً جغرافياً، ووعاءاً قادراً على استيعاب قضايا الدولة و المجتمع، شفيعنا في ذلك إنطباع ابن فرحون القائل: " أن المذهب الظاهري قال به قوم قليل بإفريقية و الأندلس"(5). و لما عجز فقهاء الظاهر على مقارعة الصوفية، إستعانوا بالسلطة، فأوهموا الخليفة يعقوب المنصور (580هـ - 595هـ/ 1184م - 1198م) بخطورة ما يطرحه هؤلاء الصوفية من أفكار مُنافية للمذهب الظاهري، و في الوقت ذاته خوفه من كثرة أتباعهم و شعبيتهم على الدولة(6). فاستدعى لهذا الغرض إلى مراكش أبي مدين شعيب، و أبي زكريا الزواوي(7)، و أوصى والي بجاية بأن يعتني بأبي مدين أثناء الطريق(8)، فبينما لبى أبو مدين الدعوة و سار إلى مراكش، حيث لقي حقه في الطريق بالقرب من تلمسان، ودفن بالعباد (594هـ/ 1198م)(9). انتدب أبو زكريا يحيى الزواوي تلميذه أبا محمد عبد الكريم الحسيني، الذي حمل مؤلفات شيخه إلى مراكش، أين عقد له يعقوب المنصور مناظرة مع الفقهاء عرض خلالها مؤلفات شيخه التي أفحمت الفقهاء، فكان من شأن ذلك أن قال

(1) عبد الله الكون: النبوغ، ج1، ص ص 122، 123.

(2) الغبريني: عنوان الدراية، ص 66.

(3) نفسه، ص 217.

(4) نفسه، ص 70.

(5) الديباج، ص 13.

(6) التتبكي: نيل الابتهاج، ص 129؛ الناصري: الاستقصاء، ج2، ص 213؛ الورثيلاني: نزهة الأنظار، ص 21.

(7) الغبريني: عنوان الدراية، ص 60؛ ابن القنفذ: أنس الفقير، ص 102؛ 66. Georges marçais : Tlemcen,

P 66

(8) ابن مريم: البستان، ص 113.

(9) الورثيلاني : المصدر السابق، ص 22.

الخليفة: " يترك هذا الرجل - أبي زكريا يحيى الزواوي - على إختياره، فإن شاء لعن، وإن شاء سكت "(1).

لكن الملاحظ أن الصوفية الذين كانوا على المذهب الظاهري لم يحدث بينهم وبين صوفية المذهب المالكي أي نزاع أو تصادم، فقد كان أبو محمد عبد الحق الإشبيلي في بجاية ظاهري المذهب، عاملا على نشر كتب ابن حزم(2)، لكن علاقته بنظرائه من الصوفية المالكية متينة، بدليل أنه كان يعقد دوما إجتماعا بحانوت في حارة المقدس في بجاية، يجتمع خلالها بأبي علي الحسن المسيلي، و أبي عبد الله محمد القرشي، يتراسون فيه العلم حتى سميت تلك الحارة بمدينة العلم(3). فضلا على علاقته الحميمة بأبي مدين شيخ الصوفية و المالكية، إذ كان يزوره و يحضر مجالسه و يقول : "هذا وارث علم الحقيقة"(4).

و قد علق الغبريني على هذه العلاقات الطيبة، بقوله : " و هذا كمال حصل في الجانبين و جمال إتقى من الطرفين "(5)، و كذلك ابن عربي كان ظاهري المذهب، و لما دخل بجاية سنة (597هـ/1200م)، و التقى بأبي زكريا يحيى الزواوي شيخ المالكية الصوفية بعد وفاة أبي مدين إستفاد من علمه واطلع على مؤلفاته(6) و من هنا يتضح أن المذهبية تختفي عنما يميل رجال المذاهب إلى التصوف(7).

و لما آل الحكم للحفصيين و الزيانيين، تغيرت أوضاع المغرب الأوسط المذهبية، فبعد أن سلكوا في بداية حكمهم سياسة مذهبية مزدوجة تمثلت في عدم التشدد في فرض المذهب الموحد، و في الوقت ذاته السماح للمذهب المالكي بالعودة إلى الصدارة(8)، أو ما عبر عنه

(1) الغبريني: عنوان الدراية ، ص 217؛ تزامن صراع صوفية بجاية ضد فقهاء الظاهر مع موجة الإصلاح التي قام بها الخليفة المنصور، لفرض المذهب الموحد بحد القوة. برنشتيك: المرجع السابق، ج2، ص 300.

(2) المقرئ: نفح الطيب، ج2، ص 164.

(3) الغبريني: المصدر السابق ، ص 69.

(4) نفسه، ص 73.

(5) نفسه، ص 73.

(6) Ibn Arabi : Les soufis d'andalousie, P 131.

(7) إسماعيل سامعي: دور المذهب الحنفي في الحياة الاجتماعية و الثقافية ببلاد المغرب الإسلامي من القرن 2هـ/ 8م إلى 5هـ/11م. رسالة ماجستير، إشراف الدكتور موسى لقبال، جامعة الجزائر، السنة 1515هـ - 1416هـ/ 1994م - 1996م، ص 230.

(8) بالنسبة للحفصيين، إلترم أبو زكريا الأول (628هـ - 647هـ/1231م - 1249م) بالمذهب الموحد وفرضه على رعيته، لإثبات شرعية الحفصيين كخلفاء للموحدين، ولتبرير سيانتهم السياسية على المغرب من خلال الإستمرار في تأكيد الطابع الموحد على المسكوكات، و انشاء المدارس، كمدرسة القصر و التوفيقية و المعرضية=

ألفرد بل بمرحلة الإنتقال بين مراعاة المبادئ الموحدية في التوحيد و العقيدة، و بين العودة إلى مذهب مالك " (1)، وما كاد ينجلي النصف الاول من القرن السابع للهجرة، حتى أصبح المذهب المالكي المذهب الرسمي للحفصيين و الزيانيين، فتعاظم نشاط الفقهاء المالكية، و برز نفوذهم في وقت كانت فيه بجاية و تلمسان تَعْجَان بالتيارات الصوفية السنية و الفلسفية (2).

ككيف كانت العلاقات بين فقهاء المالكية و التيارات الصوفية؟

ففي بجاية تميزت العلاقة بتفتح الطرفين على بعضهما البعض، و يعكس هذه العلاقة عدد من الأمثلة البارزة نقلها لنا الغبريني كشاهد عيان للظاهرة، فيذكر أن مجالس الصوفية كان يحضرها الفقهاء دون تمييزهم بأنهم أهل الظاهر، كما كان سائداً في العهدين الحمادي والمرابطي، ثم الموحدي، من ذلك أن مسجد أبي زكريا المرجاني الكائن بحومة اللؤلؤة والمعروف باسمه، كان يجتمع فيه الفقهاء و الصلحاء و المتعبدون يسمعون إلى كلامه المقيد بالكتاب و السنة على نهج السلف الصالح (3). و لما صار الفقهاء يعتقدون في الصوفية، أصبحوا

لتدريس الحديث المحبب لإنصار الموحدين. و لما حكم المستنصر (647هـ - 675هـ / 1249م - 1277م) بني مدرسته المستنصرية لتدريس المذهب المالكي، و فسح المجال أمام المالكية لبلوغ مناصب القضاء و الديوان، و سمح بالنشاط الفقهي لأساطين المذهب المالكي كإبن زيتون، و شعيب الهسكوري، و ناصر الدين المشدالي، و عمران بن معمر. برنشفيك: المرجع السابق، ج2، ص 300 و ما بعدها؛ أما الزيانيون في بداية حكم يغمراسن (633هـ - 681هـ / 1235م - 1281م)، و إن واصلوا تدريس الأصول و كتب ابن تومرت، فإن ميل يغمراسن و شعبه كان على المذهب المالكي، بنليل تشجيعه للفقهاء بتدريس كتاب الموطأ لإمام مالك (ت 745/179م)، و المدونة لإمام سحنون (ت 240هـ / 854م) و استدعائه للفقهاء المالكية إلى تلمسان، متلما فعل مع أبي إسحاق التتسي، فضلا على التخلي عن فكرة العصمة و الإمامة و تنقيح العقيدة الأشعرية مما شابها من أفكار المعتزلة و الشيعة. ألفرد بل : الفرق الإسلامية، ص ص 309، 310؛ عبد العزيز فيلالي: تلمسان، ج2، ص ص 360، 361.

(1) الفرق الإسلامية، ص 305.

(2) يعتبر كتاب عنوان الدراية، أهم مصدر نقل لنا نشاط الفقهاء المالكية من بجاية خلال النصف الثاني من القرن السابع، من خلال ذبوع مصادر المذهب المالكي بين الفقهاء و الطلبة. فالغبريني نفسه يذكر قراءته لموطأ الإمام مالك عن أبي العباس أحمد الصديقي، و مدونة سحنون عن القاضي أبي محمد عبد العزيز القيسين و كتاب التهذيب لأبي سعيد البرادعي عن أبي الحسن السراج. رسالة أبي محمد بن أبي زيد القيرواني عن أبي محمد كحيلة، و كتاب التلغيف للقاضي أبي محمد عبد الوهاب (ن. 422هـ) عن أبي فارس عبد العزيز بن عمر. عنوان الدراية، ص ص 91، 147، 178، 223، 311، 315، 16؛ حسب عبد العزيز فيلالي، فإن التلمسانيين لم يجدوا صعوبة في العودة إلى المذهب المالكي، لأن إختيارهم لهذا المذهب كان قبل ظهور المرابطين، و أرجأ أسباب إنسجامهم مع مقتضياته، و تكيفهم مع متطلباته لأسباب إجتماعية متعلقة بالميل إلى البساطة و عدم التعقيد من جهة، و لطبيعة المذهب من جهة أخرى. تلمسان، ج2، ص 361.

(3) الغبريني: المصدر السابق، ص 165.

يذهبون إليهم لمعرفة أمورهم المستقبلية، كما فعل أبو محمد بن عبد العزيز بن كحيلة، و أبو محمد عبد المنعم بن عتيق لما قصدًا أبا الحسن الحرالي (ت 638هـ/1231م) (1)، و كذلك في تلمسان ظهر تقارب بين الصوفية و الفقهاء، أملت ظروف الدولة الزيانية الناشئة، حيث كان الفقهاء يرسلون الصوفي أبا إسحاق إبراهيم التنسي (ت 680هـ/1282م) في تنس، ليقرر لهم الفتاوي، بل و كانوا سببا في استقراره بتلمسان (2).

و من المظاهر الدالة أيضا على تكاثف الصوفية و الفقهاء و اتحادهم في مواجهة ظواهر الشعوذة و المشعوذين أنه لما نزل أحد أدعياء التصوف، ويعرف بأبي الحسن الطيار من المغرب إلى بجاية، يصحبه أتباعه، و لما دخلوا مسجد الصوفي أبي الحسن عبيد الله الأزدي (ت 691هـ/1292م) جلسوا من غير تحية المسجد، فأمرهم الصوفي أبو الحسن بتأديتها، فرفض الطيار و قال لأصحابه : " فلنذكر الله أكبر "، فوقع ذلك مناظرة بين الطرفين لم تَصِفْ إلى نتيجة، فتدخل والي بجاية إلى جانب أبي الحسن، و تم نفي الطيار و أتباعه إلى المغرب.

و قد أزر الصوفي أبا الحسن في هذه الحادثة فقهاء بجاية أبرزهم موقف أبي العباس أحمد بن أحمد الغبريني (ت 704هـ/1306م) الذي طالب بتسليط عقوبات أشد من النفي في حق هؤلاء المشعوذين، الذين يفتقرون إلى العلم و العمل و التصوف، لأنهم يضلون العامة عن الطريق المستقيم (3).

و من كل ما سبق ذكره نستنتج أن العلاقة بين متصوفة التيارات الصوفية السنية و الفقهاء السلفية تميزت في عمومها بالتعايش و التقارب رغم معارضة الطرفين لبعضهما معارضة سلمية، بعيدا عن أساليب التنكيل و البطش، و هذا يعود إلى :

أولا: كون الصراع الذي تزعمه الصوفية المالكية ضد فقهاء الظاهر خلال القرنين السادس و السابع الهجريين، يُعد أمرا طبيعيا، و امتدادا تاريخيا للصراع الذي قاده المالكية ضد فقهاء المذاهب التي حلت بالمغرب الإسلامي منذ القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي، الظاهري و الحنفي و الشافعي و الشيعي (4).

ثانيا: لأن أغلب الصوفية كانوا إلى جانب انشغالهم بالتصوف، ملمين بالفقه و الحديث و الأصولين و الأمور العقلية، أي جمعوا بين علم الظاهر و علم الباطن، مؤكدين أن العلمين لا

(1) الغبريني: عنوان الدراية، ص 153.

(2) التنسي: نظم الدر، ص 127؛ التبتكتي: نيل الابتهاج، ص 37.

(3) المصدر السابق، ص 121.

(4) حول هذا الصراع أنظر موسى لقبل: دور كتامة في تاريخ الخلافة الفاطمية، ص 410 و ما بعدها.

يتناقضان، كلاهما متهماً للآخر (1)، فضلاً على قوة الروح الدينية عند الطرفين، و نجاح السلطة في إحداث التوازن بينهما (2)، فهي لم تؤيد الفقهاء مطلقاً رغم أنهم يمثلون القضاء و الخطط الإدارية و المناصب العليا في الدولة، و لم تزج الصوفية باعتبارهم يمثلون قاعدة شعبية عريضة.

ثالثاً: أن التيارات الصوفية السنية في المغرب الأوسط، وهي الأكثر شيوعاً استمدت نظرياتها من مصادر تمثل أصلاً ثورة في إصلاح الفكر الصوفي، كالرسالة القشيرية و إحياء علوم الدين، حيث دعا القشيري (ت465هـ/1072م) (3) و الغزالي (ت505هـ/1111م) إلى التوفيق بين الشريعة و التصوف (4)، حتى لا يحدث الانحراف، فكان من نتيجة ذلك أن جمع صوفية المغرب الأوسط بين الشريعة و التصوف، فلم يرتكبوا ما يخالف الشريعة أو يثيروا ثائرة الفقهاء، و بالتالي خبث مظاهر الشعوذة و الخرافات، التي من شأنها أن تعكر العلاقات بين الطرفين (5). أما العلاقة بين صوفية التيارات الفلسفية و فقهاء السلف فقد تميزت بالصراع و العداء، بسبب نظرة فقهاء السلف إلى متصوفة الإشراق و وحدة الوجود، و الوحدة المطلقة، على أنهم خارجون عن الشريعة بل و زنادقة كفرة (6).

(1) يحي هويدي: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 297؛ أبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي، ج 1، ص 41.

(2) يحي هويدي: المرجع السابق، ص 297.

(3) يقول القشيري: " الشريعة أمر بال التزام العبودية و الحقيقة مشاهدة الربوبية، فكل شريعة غير مؤيدة بالحقيقة فغير مقبول، و كل حقيقة غير مقيدة بالشريعة فغير محصول. فالشريعة جاءت بتكليف الخلق، و الحقيقة أبناء عن تصرف الحق فالشريعة أن تعبد، و الحقيقة أن تشهد، و الشريعة قيام بما أمر، و الحقيقة شهود لما قضى و قد أخفى و أظهر". الرسالة، ص 43.

(4) يؤيد الغزالي القشيري في رأيه، و يقول: " أن علم الفقه مجاور لعلم طريق الآخرة لأنه نظر في أعمال الجوارح، و مصدر أعمال الجوارح و منشئها صفات القلوب، فالمحمود من الأعمال يصدر عن الأخلاق المحمودة المنجية في الآخرة، و المذموم يصدر من المذموم و ليس يخفى إتصال الجوارح بالقلب.... و إذا أضيف علم طريق الآخرة إلى الفقه ظهر أيضاً شرف طريق الآخرة. الإحياء، ج 1، ص 31.

(5) ندرة الحديث عن مظاهر الشعوذة و الخرافات في كتب الطبقات و المناقب بالنسبة للقرنين السادس و السابع الهجريين يعود أيضاً إلى تجنب أصحاب هذه الكتب تقسي عيوب الصوفية، فالغبريني الذي يعد أهم مصدر أرخ للحركة الصوفية خلال القرن السابع الهجري، يقول: "لأنني ما زلت أنقد على من يذكر فضل أهل العلم، ثم يغمر في شأنهم، ويشير إلى القادح فيهم، فلا أريد أن أذكر إلا الخير، أن أريد إلا الإصلاح ما استطعت". المصدر السابق، ص 187.

(6) حول تكفير فقهاء السلف في بجاية لمتصوفة التيارات الصوفية الفلسفية، و نبذه للمعقولات (المنطق — عند الكلام)، أنظر الغبريني: المصدر السابق، ص ص 69، 70، 149.

و من القرائن أن الفقهاء في بجاية اتهموا الصوفي أبا الحسن الحرالي بقصوره في المذهب المالكي، مدعين تفوقهم عليه على الرغم من أنه كان يقارن بين تهذيب أبي سعيد البرادعي و مدونة سحنون، و يبين أن التهذيب مخالف في كثير من مواضعه للمدونة، كما كان ينبه إلى التحريف الذي شاب أراء الإمام مالك جرّاء عملية النقل(1).

كما كانوا يتسقطون ما يدور في مجلس درسه، إذ لما أفتى استنادا إلى كتب ابن بطال في شرح البخاري و علماء آخرين عن وجوب الغسلات الثلاث أثناء الوضوء، اعترض عليه الفقيه أبو زكريا اللقنتي(2) نقلا و فقها، واعتبر القائل بوجوب الغسلات الثلاث كخصال الكفارة، و الغسلة الواحدة تسقط الغرض استنادا إلى أن الله أمر بالغسل، و الغسل يدل على مصدر القليل و الكثير، و قرر المسألة على النحو التالي: فاعتبر الواحدة من ضمن الغسلات وكذلك الثانية والثالثة و قال أيضا بجواز الزيادة على الثلاث لقول الرسول (ص): " الثلاث شرف، و الزيادة صرف" و في الخلاصة قال: " يسقط الغرض بالواحدة إذا أتى بالجميع كان في حيز الواجب"(3). و هذه الإشكالية فتحت لدى تلامذة الحرالي شهية الرد على الفقيه أبي زكريا اللقنتي، وفجرت لأجل ذلك مناظرات حامية الوطيس(4).

و تجنبنا لما قد يحصل من اصطدام أثناء هذه المناظرات، كانت السلطة الحفصية تتدخل لفض الإشكاليات المطروحة. و حسبنا أن الصوفي أبا عبد الله محمد القصري (ت القرن 7هـ/ 13م) تلميذ الحرالي جرت بينه و بين فقهاء بجاية مناظرة وصلت إلى طريق مسدود، مما جعل أمير المدينة يتدخل لفض الإشكالية(5). و كذلك استدعى فقهاء المذهب المالكي والأشاعرة بمدينة فاس في الفترة ما بين (680هـ - 1282م/ 690هـ - 1291م) ابن الخميس التلمساني (ت 708هـ/ 1309م) إلى مناظرة في علم الكلام و اللسان، لما لمسوه في رموز أشعاره و نثره من الدعوة إلى الوحدة المطلقة، التي يُعد رائدها في القرن السابع الهجري/ 13 الميلادي(6)، وكان المشرف على المناظرة الفقيه محمد بن علي الحسن أبو البركات، و من الحاضرين محمد

(1) الغبريني: عنوان الدراية، ص 147.

(2) فقيه و محدث أندلسي، نزل من لفتت إلى بجاية سنة 630هـ/ 1833م، و استقر بها مدرسا في جامعها الأعظم تخرج على يده جمهور من الطلبة. القراقي، توشيح الديباج، ص 264.

(3) الغبريني: عنوان الدراية، ص 244؛ التتيكتي: نيل الابتهاج، ص 355، 356.

(4) الغبريني: المصدر السابق، ص 224؛ القراقي: المصدر السابق، ص 265.

(5) الغبريني: المصدر السابق، ص 170 ان 171.

(6) المقرئ: أزهار الرياض، ج2 ص 321.

بن منصور بن هدية القرشي (ت 737هـ/1337م) فقيه تلمسان و قاضيه(1)، و في أثناء المناظرة ركز الفقهاء على علم الكلام، ليتمكنوا من الإطلاع على مذهبه الفلسفي في التصوف. إلا أن ابن خميس دافع عن أفكاره بالحجة و ببلاغة أفحم بها خصومه، حتى لم يبق في المناظرة إلا خصمَاه ابن هدية، و أبو البركات، كما تعامل طيلة المناظرة بذكاء إذ كان يلتزم الصمت إزاء الأسئلة التي يريد بها خصومه كشف اتجاهه الصوفي(2).

و في نهاية المناظرة إتهم أبو البركات ابن خميس بالكفر و الزندقة، وحكم عليه بالإعدام، فتسلل عائدا إلى تلمسان(3)، حيث ألف بها رسالته في النثر و الشعر المسماة بـ **العلق النفيس** في شرح رسالة ابن خميس سنة (682هـ/1283م) و بعث بها إلى حاكم فاس أبي الفضل بن يحيى بن عتيق العبدري، يدافع فيها عن نفسه(4)، و يُعرِّفه بمذهبه الفلسفي في التصوف المستقى من الشوذية فيقول لأبي الفضل: (البسيط)

اعلم أبا الفضل ابن يحيى أنني	من بعدها أخرى على أمثالها
فإذا رأيت مدلها متلي فخذ	في غُذله إن كنت من عدالها
خذها أبا الفضل بن يحيى تحفة	جاءتك لم تتسج على منوالها
ما جال في مضمارها شعراً و لا	سمحت قريحة شاعر بمثلها(5)
كما خاطب أبا البركات قائلاً:	

و اتل أبا البركات من بركاتها و ادفع محال شكوكه بمحالها(6)

أما في تلمسان فقد ظل ابن الخميس في اعتبار ابن هدية القرشي وفقهاء المالكية و الأشاعرة من الزنادقة المارقين، لأن الفلسفة عند المالكية وفقهاء الأشعرية في المغرب تعتبر كفراً(7). و هذا العداء بين الطرفين له أبعاد أخرى منها الانتماء القبلي، فقد كان ابن خميس

(1) المهدي البو عبدلي: أبو عبد الله محمد بن خميس التلمساني، مجلة الأصالة عدد (49 — 50) سبتمبر، أكتوبر، 1997، ص 7.

(2) عبد العزيز فيلالي: تلمسان، ج 2، ص 408.

(3) المهدي البو عبدلي: أبو عبد الله محمد بن الخميس، ص 7.

(4) المهدي البو عبدلي: أهم الأحداث الفكرية، ص 133.

(5) المقرئ: أزهار الرياض، ج 2، ص 321.

(6) المهدي البو عبدلي: أبو عبد الله محمد بن الخميس، ص 7.

(7) عبد العزيز فيلالي: تلمسان، ج 2، ص 411.

ينتمي إلى حي القحطانية اليمني بينما ابن هدية إلى الحي العدنانية المضرية، و العداوة بين الحيين قديمة و تقليدية(1).

و من هذا المنظور هاجم ابن هدية القرشي أسلوب التستر و التخفي في الطريقة الشوزية الذي اعتمده ابن الخميس بقوله : " و لو الأليق إيثار الأعراض من استتار مقاصدك السيئة و الأعراض لأومات من ذلك إلى ما يوجعك منه عض الثقاف و يرميك بثالثة الأثافي، فباتك من تناولك هذا السجال وتجولك في ذلك المجال بين جهد فاضح، أو كفر واضح، فاختر و ما فيها حظ لمختار"(2). كما اتهمه بقصوره في الفقه بقوله: " أما الفقه الشرعي فمعلوم أنك منه صفر الراحة بريء الساحة، لم تزل قاصرا على اجتناب أسبابه"(3).

و يبدو أن ابن هدية لما ينس من زعزعة مكانة ابن الخميس العلمية والأدبية، أخذ في انتقاد نسبه الناصع الذي أشاد به ابن الخميس بقوله:(الكامل)

و إن انتسبت فإنني من دوحه يتقي الإنسان برد ظلالها

من حمير من ذي رعين من ذوي حجر من العظماء من أقيالها(4)

هذا النسب انتقده ابن هدية بقوله : " و هذا غلو مفرط، و كذب مورطن و كذا لعمرى كل ما تقدم من قوله جرا هذا المجرى"(5).

و هذا الهجوم من جانب الفقهاء على ابن الخميس لا يعني أنه استسلم لهم، بل ناهضهم منتقدا سياستهم في محاربة الصوفية، و اضطهاد العلماء وتكفير الفلاسفة، حيث خاطبهم بقوله: " إن مر بكم الولي حقمتموه، فإن زجركم العالم فجرتم عليه ففسقتموه، و إذا نجم فيكم الحكيم، غصصتم فيه فكفرتموه و زندقتموه، كونوا فوضى فمالكم اليوم من سراة، و اذهبوا من مراعيكم المستوبلة حيث ما شئتم فقد أهملكم الرعاة"(6).

و نظرا لميله للمذهب الظاهري اتهمهم بتضييع النص و الشرائع و غرض الطرف عن فساد الأخلاق، فيقول: " ضيعتم السنن و الشرائع، أظهرتم في بدعكم العجائب و البدائع، نفعتم النفاق و أقمتم سوق الفسوق على ساق، و استصغرتكم الكبائر و أبحتم الصغائر"(7).

(1) عبد العزيز فيلالي: تلمسان، ج2، ص 408.

(2) المهدي ابو عبدلي: أبو عبد الله محمد بن خميس، ص 9.

(3) نفسه، ص 9.

(4) المقرئ : ازهار الرياض، ج2، ص 321.

(5) المهدي ابو عبدلي: أبو عبد الله محمد بن خميس، ص 9.

(6) نفسه، ص 12.

(7) نفسه، ص 12.

كما انتقد فشلهم الذريع في إحداث التوازن بين الفقراء و الأغنياء، ومحاربة الجهل، فيقول: " أين غنيكم الشاكر يتفقد فقيركم الصابر أين عالمكم الماهر، يرشد متعكم الجائر"(1). و لما كان ابن الخميس متفوقا على معاصريه من الفقهاء و صوفية الإتجاه السني في المنطق و الجدل و الأصول، و اطلاعه الواسع بتفاريق النحو و المعارف القديمة(2)، تجاهلوا مكانته التي وصلت أصدائها إلى المشرق، من ذلك أن الفقيه دقيق العيد سأل بمصر أبا إسحاق التنسي عن حالة ابن الخميس، و أخذ يعظم قيمته و يبرز شعره في التصوف من خلال قصيدته الهائية التي سبق ذكر مقاطع منها. فانكر أبو إسحاق مكانة ابن الخميس العلمية و الأدبية، و صنفه كشاعر ليس إلا، و في هذا تصغير لمكانة ابن الخميس وتجاهلا صريحا لقيمه كموسوعة في الفلسفة و التصوف و الأدب و الشعر و الأخبار القديمة و النحو(3). و قصارى القول، فإن الصراع بين متصوفة التيارات الصوفية الفلسفية و فقهاء السلف في المغرب الأوسط خلال القرنين السادس و السابع الهجريين/ 12 و 13 الميلاديين بلغ في بعض مشاهده - إلى حد ما - صور الصراع التي تخللت المشرق بين الصوفية و السلفية، و التي قيد خلالها أبو زيد البسطامي (تـ 261هـ/ 874م) رائد نظرية الفناء، إلى المحاكمة وتم تكفير الحلاج رائد نظرية الحلول وإعدامه سنة(309هـ/ 921 م) ببغداد(4).

و منه يمكن القول أن هذا الصراع الذي بدأ في المشرق منذ القرن الثالث الهجري/ 9 الميلادي لم يشهده المغرب الأوسط إلا في القرن السابع الهجري/ 13 الميلادي حين نمت وتطورت تياراته الصوفية الفلسفية.

(1) المهدي البو عبدلي: أبو عبد الله محمد بن خميس، ص 12.

(2) عبد العزيز فيلاكي: تلمسان، ج2، ص 409.

(3) المقرئ: نفح الطيب، ج5، ص 370.

(4) شاخت و بوزورت: تراث الإسلام، ج2، ص 13؛ توفيق الطويل: في رحاب التصوف، ص 183.

الباب الرابع:

دور صوفية المغرب الأوسط في الحياة الثقافية والفكرية خلال
القرنين السادس والسابع الهجريين 12 و 13 الميلاديين

الفصل الأول:

1 - دور صوفية المغرب الأوسط في إقامة الزوايا ونشر التعليم وإثراء

العلوم النقلية والعقلية

أ - دور صوفية المغرب الأوسط في إقامة الزوايا

- مفهوم الزاوية

- نشأتها وتطورها

- نظامها

ب - دور الصوفية في التعليم

- التعليم

- تعليم الصبيان

- تعليم الطلبة الشباب

- التعليم الشعبي

ج - إسهامات الصوفية في العلوم النقلية والعقلية

- العلوم النقلية:

(علم القرآن والتفسير، علم الحديث، الفقه، اللغة، الأدب (النثر والشعر) - شعر

التوسلات والإبتهالات - شعر التصوف الفلسفي - شعر التصوف السني -

التاريخ)

العلوم النقلية:

- علم المنطق

- العلوم العددية

1 - دور صوفية المغرب الأوسط في إقامة الزوايا و نشر التعظيم

و إثراء العلوم النقلية و العقلية

أ - دور صوفية المغرب الأوسط في إقامة الزوايا

- مفهوم الزاوية:

إن الزاوية بناية ذات طابع ديني و ثقافي (1) يقيم فيها الشيخ الصوفي، يؤدي فيها صلواته الخمس، ويعتكف فيها للعبادة والأوراد، يخدمه متطوعون نذروا أنفسهم لخدمة الزاوية (2) و يلتف حول الشيخ طلبة ومريدون، ينهلون منه شتى فنون المعرفة، و يتلقون عنه طريقته في التصوف. و يقيم الطلبة في الزاوية التي تتكلف بلوائهم، و توفير متطلبات معيشتهم بحيث يخضعون و يلتزمون بنظامها التربوي و التعليمي، الذي يحدده الشيخ الصوفي، ثم أصبحت الزاوية تقوم إلى جانب ذلك باستقبال الوافدين من المحبين والزوار، وإعالة و إطعام المسافرين و أبناء السبيل (3). لكن التساؤلات المطروحة هي متى نشأت الزاوية في المغرب الأوسط؟ و هل وصلت إلى تحقيق هذه الوظائف و النشاطات دفعة واحدة أم على مراحل؟ و ما هي مختلف العوامل التي ساعدتها على ذلك؟

- نشأتها و تطورها:

يعد كتاب **عنوان الدراية** للغيريني أول مصدر في المغرب الأوسط، يتحدث عن ظهور الزاوية في أواخر القرن السادس الهجري، و المتمثلة في زاوية أبي زكريا يحيى الزواوي (تـ 611هـ/1215م)، لكن يبدو من خلال حديثه عن هذه الزاوية، أنها كانت عبارة عن بناء صغير ملحق بمسجد يقوم فيها صاحبها بالتعبد و الخلوة بمفرده، و يشرف على خدمته بعض من أهله المقربين، بينما كان يؤدي الصلوات الخمس، ويعقد حلقات الدروس في المسجد (1) و كذلك الأمر بالنسبة لزاوية أبي حجلة عبد الواحد في تلمسان (2). و من هذه الإشارات يتبين أن هاتين

(1) عبد العزيز فيلاي: تلمسان، ج1، ص 152.

(2) المهدي البو عبدلي: الرباط و الفداء وهران و القبائل، مجلة الأصالة، العدد (13)، صفر، ربيع الأول 1393 هـ/مارس، أبريل 1973، ص 26.

(3) ابن مرزوق الخطيب: المسند الصحيح الحسن في مآثر و محاسن مولاي أبي الحسن، تحقيق مريا خيسوس بيجيرا، تقديم محمود بو عياد، الشركة الوطنية للنشر و التوزيع، الجزائر، 1481هـ/1981م، ص 413.

(1) عنوان الدراية، ص ص 137، 138.

(2) الحنيلي: شذرات الذهب، ج6، ص 240؛ يذكر محمد الأمين بلفيخ أن الزاوية ظهرت في عهد الموحدين، وأنها كانت مستقلة بمريديها و تعاليمها عن الدولة. الربط بالمغرب الإسلامي، ص 282.

الزاويتين و غيرهما من الزوايا التي على شاكلتهما. و التي لم تسعنا المصادر في ذكرها هي أقرب إلى الرابطة منها إلى الزاوية.

فالرابطة التي نشأت في النصف الثاني من القرن الخامس الهجري، واستمرت في نشاطها إلى غاية نهاية النصف الأول من القرن السابع الهجري، تركت وظائفها ونشاطها للزاوية التي أضافت خلال النصف الثاني من القرن السابع الهجري إلى رصيدها جملة من الوظائف و النشاطات وبالتالي فإن الزاوية في المغرب الأوسط هي الرابطة في بداية نشأتها وتطورها(1). و يزكي هذا التخريج جملة من الرابطة كانت تقوم بنفس وظيفة الزاوية أبرزها:

رابطة عبد السلام التونسي في تلمسان، و التي أسسها صاحبها أواخر القرن الخامس الهجري، كانت تقوم بوظيفتين أساسيتين هما **الإنقطاع** فيها للتعبد، و **الاجتماع** فيها بالطلبة، يُلقنهم التصوف و علوم أخرى(2). و مثل هذا النموذج كان منتشرا في بجاية أشهرها رابطة ابن الزيات التي كان طلبة أبي مدين شعيب يؤدون فيها أورادهم(3).

لكن الرابطة تطورت في النصف الثاني من القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي و في غضون النصف الأول من القرن السابع الهجري/13 الميلادي، أصبحت إلى جانب وظائفها السابقة تقوم بإعالة الطلبة المقيمين فيها. والدليل على ذلك رابطة أبي محمد عبد الكريم بن عبد الملك المعروف بابن يبيكي التي كانت لها أوقاف ينفق منها على الطلبة والمريدين(4) و كذا الشأن بالنسبة لرابطة علي بن أبي نصرفتح بن عبد الله البجائي (ت 652هـ/1254م)(5)، و رابطة المتمني(6).

لكن هذه الرابطة كانت تندثر بمجرد موت مؤسسها(7). لأن فكرة وراثة الرابطة من قبل أبناء أو أقرباء الصوفي، لم تكن معروفة بالمرّة، ورغم ذلك فقد اقلحت بحجمها الصغير المتواضع في نشر التصوف و سائر العلوم النقلية و العقلية، ورغم أنها لم تكن مؤيدة سياسيا ومدعمة ماديا من طرف الدول التي تعاقبت على حكم المغرب الوسط خلال القرنين السادس والسابع الهجريين،

(1) العيد مسعود: المرابطون و الطرق الصوفية بالجزائر خلال العهد العثماني، مجلة سرتا، معهد العلوم الاجتماعية، جامعة قسنطينة، السنة (6)، العدد (10)، رمضان 1480هـ - أبريل 1988، ص 5.

(2) ابن الزيات: التشوف، ص 88.

(3) نفسه، ص 329.

(4) الغبريني: عنوان الدراية، ص 188.

(5) نفسه، ص 176.

(6) نفسه، ص 143.

(7) نفسه، ص 143.

و هي بذلك لا تتفق مع زوايا المشرق — الخواثق — في هذا الجانب(1). و بهذا أخذ إستعمال مصطلح الرابطة يختفي في النصف الثاني من القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي من ثنابا كتب التراجم و المناقب، و حل محله مصطلح الزاوية، التي انتشرت خلال النصف الثاني من القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي نتيجة انتشار التصوف وتعدد إتجاهاته، و قد قام الحفصيون و بنو زيان بعناية خاصة بالمؤسسات التعليمية و الدينية ومنها الزوايا، و قد ظهرت في هذه المرحلة:

زاوية يعقوب بن عمران البويوسفى (ت717هـ/1317م) المسماة بالزاوية الملارية
بفرجيوة و التي صارت مركز إشعاع فكري و صوفي حتى جذبت إليها المريدين من كافة أنحاء المغرب الأوسط و إفريقية و المغرب الأقصى(2). بالإضافة إلى زوايا بجاية مثل زاوية أبي الفضل قاسم بن محمد القرطبي (ت662هـ/1263م)، التي كان يعتمد فيها الطلبة و المريدون على إعالة أنفسهم بأنفسهم من خلال الخروج للصيد في البحر بمعية شيخهم(3).
و كذلك زاوية أبي الربيع سليمان بن حبوش الحسناوي، المعروفة بالزاوية الحسناوية(4) أما في تلمسان، فقد برزت زاوية سيدي ابن الحسن التي شيدها السلطان أبو سعيد عثمان الزياني (681هـ — 703هـ/1282م — 1305م) في أواخر القرن السابع الهجري و التي من المحتمل أنه كان يمولها و يسهر على خدمة المقيمين فيها من الصوفية و المريدين(5). و في الشلف رصدت لنا المصادر زاوية أبي يعقوب العشاشي(6).
و يبدو أن وظيفة إيواء و إطعام المسافرين و أبناء السبيل و المحتاجين لم تضطلع بها الزاوية في النصف الثاني من القرن السابع الهجري، و إنما ألحقت بها خلال القرن الثامن الهجري/14م، ودليلنا في هذا شهادة أبي عبد الله محمد بن أبي بكر الخطيب(ت781هـ/1379م) في حديثه عن الزاوية قائلا: " والظاهر أن الزوايا عندنا في المغرب، هي المواضع المعدة لإرفاق الواردين، و إطعام المحتاجين من الفاسدين"(7).

-
- (1) حول تبعية زوايا مصر للخلافة الفاطمية. أنظر ناصر خسرو، سفريامة، نقلها إلى العربية يحي الخشاب، ط2، دار الكتاب الجديد، بيروت، 1970، ص ص 98، 99.
 - (2) ابن القنفذ: انس الفقير، ص 40.
 - (3) الغبريني: عنوان الدراية، ص 162.
 - (4) عباس ابن إبراهيم المراكشي: الإعلام، ج1، ص 367.
 - (5) شارل أندري جوليان: تاريخ إفريقيا الشمالية، ج2، ترجمة محمد مزالي و بشير سلام، الدار التونسية للنشر و التوزيع، الشركة الوطنية للنشر و التوزيع، الجزائر، 1969، ص 210.
 - (6) الزياني: الدليل الحيران، ص 60.
 - (7) ابن مرزوق: المسند الصحيح، ص 431.

و انطلاقاً من نهاية القرن السابع الهجري/13م، دخلت الزاوية مرحلة أخرى من التطور، حيث أصبحت مكاناً يقصده الناس لزيارة الشيخ الصوفي و التبرك به، التماساً للدعاء، و في حالة موته يدفن فيها، و تنتقل إدارة الزاوية وتعاليم المريدين إلى أحد أبنائه أو أقاربه (1) بالضبط كما حدث لزاوية يعقوب بن عمران البويوسفي، التي انتقلت مشيختها الصوفية إلى ابنه يوسف بن يعقوب بن عمران البويوسفي (2).

— نظامها:

اختلف نظام الزوايا في المغرب الأوسط خلال القرن السابع الهجري/13م من زاوية إلى أخرى حسب اتجاه كل شيخ، و أسلوبه في تربية المريد، و درجة إلمامه بالعلوم النقلية و العقلية، و هذه عينة من الزوايا تعكس ذلك:

فزاوية الشيخ أبي عبد الله في تلمسان، أحد تلامذة أبي إسحاق إبراهيم بن خلف التنسي (تـ618هـ) التي ألزم شيخها كل من يدخل زاويته أن بتقيد بأخلاق السلف الصالح، و يلتزم بالسنة النبوية في سلوكاته و مأكله و ملبسه (3).

أما زاوية أبي الربيع بن حبوش الحسناوي، أحد تلامذة أبي محمد صالح الماجري (تـ631هـ/1234م) فقد اعتمد شيخها نفس النظام التربوي السائد في رباط شيخه بأسفي، حيث تبدأ الخطوة الأولى مع المريد، بحيث يقوم بتعريفه بعيوب نفسه، ثم يلزم الوحدة، ثم تنظم له بعض الأوراد يؤديها حتى يصبح من أهل المجاهدات (4).

أما فيما يتعلق بزاوية يعقوب بن عمران البويوسفي، فقد اقتبس صاحبها نظامها التربوي و التعليمي عن الطريقة المدنية، بحيث يخضع المريد إلى تربية قاسية من خلال تكليفه بجملة من الأوراد و الأفكار التي يمكن أن تجعل المريد أثناء تأديتها بإخلاص يصل إلى الكشف. كما كان المريد يدرس علوم الحديث، و الفقه و نظريات التصوف السني حتى لا ينحرف إلى البدع (5). فضلاً عن الجولات السياحية — سياحة روحية — التي كان ينظمها يعقوب بن عمران البويوسفي و يعتمد فيها على إصطحاب المريدين، حتى يقتدوا به فيما يتعرض إليه من مواقف (6).

(1) ألفرد بل: الفرق الإسلامية، ص 390.

(2) ابن القنفذ: أنس الفقير، ص 43.

(3) ابن مرزوق: المجموع، ورقة 41.

(4) ابن القنفذ: أنس الفقير، ص 61.

(5) نفسه، ص 18.

(6) نفسه، ص 41.

و صفوة القول فإن نشأة الزوايا في المغرب الأوسط و انتشارها خلال القرنين السادس و السابع الهجريين/ 12 و 13 الميلاديين، أدى إلى جملة من النتائج، فعلى الصعيد الثقافي انتشر التصوف و تعددت طرق وأساليب التربية الصوفية، و أصبحت رحابا لتدريس العلوم النقلية والعقلية، فشاركت بذلك المسجد في بعض وظائفه الأساسية، خاصة المساهمة في تعميم التعليم لدى الشرائح الدنيا في المجتمع، طالما أن مؤسسة المدرسة لم تظهر بعد في المغرب الأوسط(1)، كما كانت لها دورا في التواصل الثقافي مع زوايا المغرب الإسلامي و صوفيتها، و أبرز نموذج في هذا المضمار، تلك العلاقات التي جمعت الزاوية الحسناوية في بجاية برباط أبي محمد الصالح في أسفي(2) و كذلك وفود الصوفية المتكررة، و التي كانت تتقاطر من إفريقية على زاوية يعقوب بن عمران البويوسف(3).

أما على المستوى الإجتماعي و السياسي، فقد تزايدت أهميتها لدى الناس، فأصبحت قبلة للناس لطرح قضاياهم، و ملاذا يلجؤون إليه وقت النوائب، و قد أدركت السلطة قدسيته عند العامة، فبادر بعض السلاطين كما مر معنا إلى تأسيس الزوايا، و العمل على إنجاح دورها الديني و التعليمي، إلتماسا لرضى الرعية من الناحية السياسية، و تنشيطا للحياة الثقافية من ناحية أخرى. أما من ناحية تطورها، فإن التطور التدريجي البطيء لوظائفها عبر مراحل التحول من الرباط إلى الرابطة، ثم إلى الزاوية، يعد تطورا إيجابيا من حيث شكل الوظائف التي كانت تقوم بها حتى نهاية القرن السابع الهجري/ 13 الميلادي، ساعد على نجاحها، و لأنهم كانوا لا يتسامحون في المجاهدات القاسية و الصارمة التي كانوا يقومون بها، كما كانوا يلزمون بحفظ النظريات الصوفية عن ظهر قلب و الإطلاع على مختلف علوم ذلك الوقت و خاصة الشرعية منها و التي كانت تعد الضامن لحصانتهم من البدع و الخرافات(4)، لكن بعد القرن السابع الهجري/ 13 الميلادي، بدأ هذا المستوى ينحو بشكل بطيء أيضا نحو الأسفل، خاصة بعد أن أصبحت رئاسة الزوايا في القرن الثامن الهجري/ 14 الميلادي، تنتقل بطريقة وراثية، من مؤسسها بعد وفاته إلى أحد أبنائه أو أقاربه، و كثيرا كان هؤلاء في القرن التاسع الهجري/ 15 الميلادي، بعيدين عن التصوف و أغواره، فقلدوا تعاليم و طرق التربية الصوفية التي وضعها الأوائل فتوقف بذلك

(1) حول نشأة المدارس في المغرب الأوسط و تلمسان. أنظر عبد العزيز فيلاكي: تلمسان، ج 1، ص 141.

(2) ابن الزيات: التشوف، ص 13.

(3) ابن القفقد: أسس الفقير، ص 18.

(4) عن تقييد صوفية المغرب الأوسط بالعلوم الشرعية و ابتعادهم عن الخرافات والخزعات و الشعوذة و البدع.

أنظر الغبريني: عنوان الدراية، ص 121.

الاجتهاد، وانحط مستوى التعليم و التربية الصوفية(1). لكن على الرغم من ذلك فإن رجال الطرق الصوفية الذين كانوا يشرفون على الزوايا، حرسوا استمرارية الوظائف الدينية والإجتماعية في ظل انحطاط معنوي و سياسي و اجتماعي، فأصبح الناس يقصدونها للاستفتاء(2) و إبرام الصلح في أوضاع الخصام(3). ثم ما لبثت أن عادت إلى وظيفة الرباط في ظل تزايد الخطر النصراني على الدولتين الحفصية و الزيانية(4) وتزايد نشاط قطاع الطرق ضد المسافرين(5).

ب - دور الصوفية في التعليم

التعليم:

يعتبر التعليم ميداناً ضرورياً و حتمياً لتطوير الحركة الفكرية و العلمية لدى أي مجتمع كان، و عنصراً رئيسياً في تنظيم و ترقية الأفراد سلوكياً و حضارياً(6)، حيث كان في القرنين السادس و السابع الهجريين/12 و 13 الميلاديين، أحد الميادين التي تجلى فيها النشاط الإيجابي للصوفية، و يعود اهتمامهم بالتعليم إلى جملة من العوامل:

أولاً: تهافت الأولياء في توجيه أبنائهم لتعلم الفقه — علم الظاهر — قصد بلوغ المناصب العليا عند الحكام كالقضاء و الحسبة و مختلف الخطط الإدارية، و بالتالي اتجه التعليم في المغرب الأوسط وجهة وظيفية جردت التعليم من رسالته في نشر العلم و إرساء الأخلاق الفاضلة(7).

ثانياً: اقتصر التعليم على الفئات الإجتماعية التي بإمكانها الإنفاق على أبنائها، لأن أجره المعلم في سائر أنحاء المغرب و حتى القرن السادس الهجري/ 12 الميلادي، كان يدفعها ولي

(1) حول انحطاط الحركة الصوفية عملياً و فلسفياً. أنظر أبو العباس أحمد زروق: رسالة الرد على أهل البدعة، مخطوط ضمن مجموع، قطعة (10)، دار الكتب التونسية، رقم 8178، ورقة 94 و ما بعدها، و كذلك كتابة عمدة المرید الصادق في أسباب المقت في بيان طريق القصد و حوادث الوقت، مخطوط ضمن مجموع، دار الكتب التونسية، رقم 7062، ورقة 12 و ما بعدها.

(2) المهدي البوعبدلي: الرباط و الفداء، ص 26.

(3) المازوني: الدرر المكنونة في نوازل مازونة، ج2، مخطوط المكتبة الوطنية، الجزائر، رقم 1336، ص 73.

(4) أبو القاسم سعد الله: المرجع السابق، ج1، ص 466.

(5) حول اعتصام الصوفية في الربط لتأمين السبل. أنظر الونشريسي: المعيار، ج2، ص ص 403، 404.

(6) عبد العزيز فيلاحي: المرجع السابق، ج2، ص 330.

(7) يؤكد هذا كثرة المفتين و الفقهاء في بجاية غضون القرن السادس الهجري/12م، الغبريني: المصدر السابق،

ص 69 و ما بعدها.

التلميذ(1) لأن الدولة لم تتكفل آنذاك، سوى بإشراف القاضي على تعليم اليتامى، و مراقبة المحتسب للمعاملة التي يوليها المعلمون للصبيان(2)، اللهم بعض الإعانات التي كانت تقدمها الأوقاف أو السلطان(3).

ثالثاً: تدخل الدول التي تعاقبت على حكم المغرب الأوسط خلال القرنين السادس و السابع الهجريين/12 و 13 الميلاديين، في توجيه التعليم بكافة أطواره وفقاً لما يخدم توجهاتها السياسية و المذهبية و العقدية، فقد ألزم الحماديون و المرابطون مجتمع المغرب الأوسط على تعلم فقه الفروع على مذهب مالك، و مؤلفاته كالمدونة و رسالة ابن أبي زيد القيرواني، و التهذيب، و منعوا تدريس الأصول و الفلسفة و علم الكلام(4). كما فرض الموحدون أيضاً نموذجاً من التعليم ركزوا فيه على إلزام المتعلمين بقراءة كتاب التوحيد للإمام المهدي بن تومرت(5)، و شجعوا تدريس تفسير القرآن و تأويله، و المنطق و الفلسفة(6)، و أولوا عناية خاصة لتدريس الحديث و تقريب طلبته إلى جهاز الدولة(7)، و راقبوا التعليم الشعبي من اختراقات الصوفية المناوئين لمذهب الموحدين(8). و في ذات الوقت أشرفوا على تنظيم مواعيد جلساته(9) رغبة في خلق معرفة دينية موحدة لدى مجتمع المغرب الأوسط لضمان انسجام سلوكه الديني و الاجتماعي(10)، و هذا ما جعل صوفية المغرب الأوسط يعلمون على إخراج التعليم من طوق الوصاية التي فرضتها الدولة، و من دائرة الإهتمام به كمطية لتحقيق الوظيفة، إلى وسيلة ينال بها

(1) أجاز الإمام مالك الأجرة لمعلم القرآن، و على هذا النحو أقر مالكية المدرسة القيروانية منذ القرن الثالث الهجري/9م، أجرة المعلم يدفعها الولي لقاء ما يتعلم إينه. محمد بن سحنون: كتاب آداب المعلمين، تقديم محمود عبد المولى، ط2، الشركة الوطنية للنشر و التوزيع، الجزائر، ص ص 73، 94.

(2) عبد العزيز فيلالي: المرجع السابق، ج2، ص 337.

(3) برزت هذه الظاهرة بشكل جلي عند ملوك بني زيان، أثنى القرن الثامن الهجري/14م. عبد العزيز فيلالي: المرجع السابق، ج1، ص 142.

(4) عبد الواحد المراكشي: المعجب، ص ص 172، 173؛ جان وجيروم طاروا: أزهار البساتين، ص 91 و ما بعدها.

(5) قسم بن تومرت كتابه التوحيد إلى سبعة أجزاء، بحسب أيام الأسبوع، و كان يقوم بتدريسه للطلبة الذين قسمهم إلى أفواج كل فوج يتكون من عشرة أفراد، و كلف نقيباً بتعليمهم، و سن لهم قراءة الحزب القرآني في كل صباح و مساء، و بعده عمل عبد المؤمن (524هـ - 558هـ/1130م - 1163م) على نشر هذه الطريقة في كافة أنحاء المغرب بعد أن دان له. عبد العزيز فيلالي: المرجع السابق، ج2، ص 333.

(6) ألفرد بل: الفرق الإسلامية، ص 351.

(7) عبد الواحد المراكشي: المعجب، ص ص 279، 280.

(8) حول هذه المراقبة. أنظر الغبريني: المصدر السابق، ص ص 60، 61، 68، 189.

(9) عبد العزيز فيلالي: المرجع السابق، ج2، ص 333.

(10) نفسه، ج2، ص 331.

الفرد الأجر و الثواب، فضلا على هدفهم في تعميمه على كل الفئات. طالما أن هناك شريحة إجتماعية كبيرة عاجزة على دفع أجرة التعليم، ناهيك عن رغبة الصوفية في تجسيد عبقريتهم من خلال تلقين مختلف العلوم العقلية و النقلية للمتمدرسين، وعدم الإقتصار على علم معين، و حتى يحققوا هذه الأهداف الجوهرية مارسوا ثلاثة أنواع من التعليم هي تعليم الصبيان، وتعليم الطلبة الشباب و تعليم العوام أو ما يعرف بالتعليم الشعبي.

— تعليم الصبيان:

عمل الصوفية خلال القرنين السادس و السابع الهجريين/ 12 و 13 الميلاديين، على تعليم القرآن للصبيان الذين يحتمل أنهم بلغوا سن السابعة (1) في الكتاتيب (2) دون المساجد التي كان يخشى فيها نجاسة الأطفال (3)، خاصة و أن الفقهاء أفتوا بعدم جواز تعليم الأطفال في المساجد (4). ومن القرائن تعليم الصوفي أبي إسحاق بن يسول الإشبيلي في النصف الأول من القرن السادس الهجري/ 12 الميلادي، القرآن للصبيان بتلمسان (5). و كذلك أبي الحسن بن النجارية في القرن السابع الهجري/ 13 الميلادي (6) دون أن يتقاضيا أجورا، و يبدو أن مبدأ عدم قبول الأجرة كان شائعا بين الصوفية، لكن هناك صوفية آخرون آثروا أخذ الأجرة من الأطفال ميسوري الحال. كما كان يفعل أبو عبد الله المستاري وابن أخيه أبو محمد عبد الواحد في تلمسان (7)، و أبو عثمان سعيد بن علي البلنسي (تـ 654هـ/ 1256م) في بجاية (8).

(1) يرى أحمد بن أبي جمعة المغراوي (تـ 920هـ/ 1522م) أن سن السابعة هو سن المفضل لارتداد الأطفال الكتاب. جامع جوامع الاختصار و التبيان فيما يعرض للمعلمين و آباء الصبيان، تحقيق أحمد جلول بدوي، و رابح بونار، الشركة الوطنية للنشر و التوزيع، الجزائر، بدون تاريخ، ص 47.

(2) ظل تعليم القرآن إلى غاية القرن السابع/ 13م، يزاول في الكتاتيب، حيث ذكر الغبريني: نفسه حفظه للقرآن في الكتاب. عنوان الدراية، ص 134.

(3) أبو الحسن علي القابسي: الرسالة المفصلة لأحوال المتعلمين و أحكام المعلمين و المتعلمين، تحقيق و ترجمة لفرنسية، أحمد خالد، ط 1، الشركة التونسية للتوزيع، 1986، ص 145؛ محمد بن سحنون: كتاب آداب المعلمين، ص 87؛ حول هذه الظاهرة. أنظر أحمد الشنوي: مظاهر الحضارة من خلال رحلات المغاربة والأندلسيين، ج 1، ص 96.

(4) حول فتاوى فقهاء الدولة الحفصية بخصوص منع تعليم الأطفال داخل المساجد. أنظر برنشفيك: تاريخ إفريقية، ج 2، ص 357.

(5) ابن الزيات: التشوف، ص 288.

(6) ابن مرزوق: المجموع، ورقة 10.

(7) نفسه، ورقة 13.

(8) الغبريني: المصدر السابق، ص 245.

وقد اعتمد هؤلاء الصوفية طريقة التعليم و التربية المتفق عليها آنذاك عند أهل المغرب و إفريقية، فقد ورد عن ابن خلدون: " فأما أهل المغرب فمذهبهم في الولدان الاقتصاد على تعليم القرآن فقط و أخذهم أثناء المدارس بالرسم ومسائله و اختلاف حملة القرآن فيه، لا يخلطون ذلك بسواه في شيء من مجالس تعليمهم، لا من حديث و لا من فقه و لا من شعر و لا من كلام العرب، إلى أن يحذق أو ينقطع دونه "(1) و كذلك الشأن بالنسبة لأهل إفريقية رغم أنهم يلقنون صبيانهم إلى جانب القرآن الحديث و بعض العلوم، إلا أن أكثر عنايتهم كانت بالقرآن، و برواياته المختلفة(2) بالإضافة إلى الإقتداء بالسلف الصالح في تعليم القرآن للصبيان(3) فضلا على أن تعليم القرآن للأطفال في حد ذاته فرارا من حياة المزاحمة و المغالبة على البقاء التي يتبارى أهل الدنيا للفوز بها(4).

— تعليم الطلبة الشباب:

و إلى جانب تعليم القرآن للصبيان، لقن الصوفية للطلبة الشباب فنونا عديدة في المساجد و الزوايا و الرابطات، في حلقات تعرف بالميعاد — ميعاد الدرس — (5) و من أبرز الذين قاموا بهذه المهمة في القرن 6هـ/12م أبو الفضل بن النحوي (ت 513هـ/1119م) في قلعة بني حماد حيث كان يدرس الحديث و أصول الدين و علم التذكير(6). و كذلك أبو زكريا يحيى الزواوي، كان يختص بتدريس الفقه و الحديث و علم التذكير أيضا بالجامع الأعظم ببجاية وبالزاوية المجاورة لهذا المسجد(7). كما درس آخرون التصوف تعليما تربويا مثل أبو مدين

(1) المقدمة، ص 334.

(2) يخالف عبد الرحمن بن خلدون كلا من محمد بن سحنون، و أبي الحسن علي القابسي في مسألة تدريس القرآن للأطفال، مبينا إنعكاسات ذلك على أهل المغرب، إذ تجعلهم قاصرين في ملكة اللسان و يرى وجوب تأخير تعليم القرآن للأطفال حتى تنشأ لديهم قابلية الفهم و التعلد بتعلمهم القراءة و الكتابة و الحساب أولا. آداب المعلمين، ص 69 و ما بعدها؛ الرسالة المفصلة، ص 74 و ما بعدها؛ المقدمة، ص ص 334، 335.

(3) ابن خلدون: المقدمة، ص 334.

(4) من مظاهر هذا الفرار أن الصوفي أبا إسحاق بن يسوع كان إذا فرغ من تعليم الصبيان يصعد الجبل ليحتطب، تجنبا للاختلاط بالناس. ابن الزيات: المصدر السابق ص 288.

(5) الميعاد هو توقيت الدرس المتفق عليه بين الشيخ و تلامذته، و قد استعمل الغبريني هذا المصطلح في أكثر من موضع في سياق ترجمته لصوفية القرنين السادس و السابع الهجريين، و الظاهر أن هذا المصطلح كان يعوض آنذاك مفهوم الحلقة أو مجلس الدرس، عنوان الدراية، ص 137؛ حصة الدرس كانت تعرف بالمجلس أو الدولة. أنظر أحمد الشنوي: المرجع السابق، ج 1، ص 102.

(6) الباهلي: الحقيقة التاريخية للتصوف، ص ص 198، 199.

(7) الغبريني: المصدر السابق، ص ص 136، 137.

شعيب و أبو علي الحسن المسيلي في مساجد بجاية (1) معتمدين في ذلك على الرسالة القشيرية وإحياء علوم الدين (2) و كتاب التفكير فيما تشتمل عليه السور والآيات (3). واختص البعض الآخر مثل عبد الحق الإشبيلي (ت 581هـ/1185م) في بجاية (4) و محمد بن عبد الرحمن التيجيبي (ت 610هـ/1214م) (5) و أبي إسحاق إبراهيم التنسي (ت 680هـ/1281م) في تلمسان بتدريس الحديث، ومن فضائل التنسي في هذا الجانب أنه كان ينفق على طلبة البوادي الذين كانوا يتمدرسون عليه (6). ونبغ في تدريس الوعظ محمد بن الحجام (ت 614هـ/1217م)، الذي كان يعقد مجالس درسه يومي الخميس و الإثنين من كل أسبوع ووضع في هذا الفن كتاباً سماه "حجة الحافظين و محجة الواعظين" (7).

كما زاول بعضهم أيضاً التدريس داخل الرابطات مثل أبي محمد عبد الكريم في رابطته ببجاية (8) و في شهر رمضان يضع الصوفية برنامجاً تعليمياً خاصاً بهذه المناسبة، فكان أبو زكريا يحيى الزواوي يرتب في بجاية ميعاداً لتفسير القرآن قبل صلاة الظهر، و وقتاً آخر بعد الصلاة يدرس فيه الحديث اقتداء بالسلف الصالح (9). أما في القرن السابع الهجري/13م، فقد كان لاستقرار الصوفية الأندلسيين أثر بارز على حركة التعليم بوجه عام (10)، حيث أدخلوا طريقتهم في التعليم التي يعتمدون فيها على تقديم العربية و الشعر على بقية العلوم الأخرى، ثم الحساب و تدريس القرآن، ثم أصول الدين و الفقه و الجدل و الحديث (11).

و كان من نتائج هذه الطريقة أن نشطت دروس علم العربية و التفسير و الحديث و أصول الفقه و أصول الدين و المنطق و الفلسفة و علم التصوف و علم الفرائض (12)، و أصبحت حركة التعليم في كل من بجاية و تلمسان تتجاذبها طريقتان تعليميتان مغربية و أندلسية، من نتائجهما

(1) ابن القنفذ: أنس الفقير، ص 17.

(2) الغبريني: عنوان الدراية ص ص 56، 58.

(3) نفسه، ص 67.

(4) نفسه، ص 74.

(5) ابن الأبار: التكملة، ج 2، ص 579.

(6) ابن مرزوق: المجموع، ورقة 41.

(7) يحيى بن خلدون: بغية الرواد، ج 1، ص 103.

(8) الغبريني: المصدر السابق، ص 189.

(9) نفسه، ص 137.

(10) ابن خلدون: المقدمة، ص 234.

(11) نفسه، ص 235.

(12) الغبريني: المصدر السابق، ص 148.

أن أصبح صوفية المغرب الأوسط يلقنون بدورهم للطلبة أنواعاً من العلوم، فقد كان أبو عبد الله محمد بن الحسن القلعي (تـ 673هـ/1275م) يدرس علم العربية، النحو، اللغة، الأدب، و التفسير و الحديث والشعر وعلم التصريف (1). كما جمع أبو محمد عبد الحق بن الربيع (تـ 675هـ/1277م) بين الفقه وأصول الدين وأصول الفقه والتصوف والمنطق والكتابة الأدبية والشرعية والفرائض والحساب و الخط و الشعر (2) و كذلك كان أبو العباس أحمد المتوسي الملياني (تـ 644هـ/1246م) نابغا في علم العربية، والفقه وأصول الدين و التصوف (3)، و أبو الحسن بن علي - ابن أساطير - (تـ 670هـ/1271م) في التصوف و الفلسفة و الفقه و أصول الدين و علم الوثيقة (4).

و خلاصة القول فقد استفاد صوفية المغرب الأوسط من الطريقتين، غير أن منهجية التدريس كانت تختلف من صوفي لآخر، و من النماذج في هذا السياق نجد أن الصوفي أبا محمد عبد الله بن عبادة القلعي (تـ 669هـ/1270م) كان يفتتح مجلسه بالرقائق، و بعد ذلك يشرع في تدريس الفقه والحديث والرواية (5). بينما كان أبو القاسم أحمد بن عثمان القيسي (تـ 675هـ/1277م) يوزع نسخاً من الكتب على الطلبة، و يمكس بأحدها، ثم يأمر الطالب بالقراءة، و في أثناء ذلك يتعقب الطالب بالشرح أو الإعتراض، و هذا في كل العلوم التي يدرسها كعلم الفقه والحديث و القراءات و علم العربية والتصوف (6). و قد أشار إلى ذلك ابن خلدون بقوله : " لكل إمام من الأئمة المشاهير اصطلاح في التعليم يختص به شأن الصنائع كلها " (7)، وكذلك كان تنظيم الحلقات يختلف من صوفي إلى آخر إذ كان أبو عبد الله محمد القلعي (تـ 673هـ/1275م) يقسم تلامذته إلى قسمين قسم يشمل الطلبة النجباء المتفوقين، يلقي عليهم دروساً رفيعة المستوى، وقسم يضم عامة الطلبة، فيلقنهم دروساً أقل مستوى، وهذا يدل على أن الشيوخ كانوا يراعون القدرات العقلية للمتمدرسين (8).

(1) الغبريني: عنوان الدراية، ص 95.

(2) نفسه، ص 86.

(3) نفسه، ص 171.

(4) نفسه، ص 199.

(5) نفسه، ص 93 ؛ الغبريني: توشيح الديباج، ص 142.

(6) الغبريني: المصدر السابق، ص 116.

(7) المقدمة، ص 234.

(8) الغبريني: عنوان الدراية، ص 94.

كما نال التوجيه التربوي حظه الأوفر، فقد كان أبو الحسن علي الحرالي (ت 638هـ/1241م) يوجه تلامذته حسب تفوقهم العلمي و رغبة كل واحد منهم في الوظيفة التي تروقه في المستقبل كالقضاء أو التدريس أو الفتوة أو التصوف(1). و كانت الدروس تتوقف أيام الجمعة و السبت و تبتدئ يوم السبت أو الأحد و هو نظام أجمع عليه كل المدرسين سواء كانوا صوفية أم فقهاء(2).

و في نهاية المراحل الدراسية المقررة يُكلل الصوفية المتمدرسين بإجازات علمية يمنحها الأساتذة لطلابهم و كان بعضهم يتشدد في منحها إلا بعد مكابدة و مثابرة مثل أبي العباس أحمد المعافري (ت القرن 7هـ) الذي كان الطلبة يتراحمون على درسه بالرغم من تشدده(3)، و كان الصوفية يعاملون الطلبة بمرونة، و من ذلك أن بعضهم يعتمد أسلوب المداعبة و الطرافة أثناء التدريس(4)، و في ذات الوقت يتشددون على الطلبة حتى يلتزموا بأخلاقيات و أدبيات الجلسة العلمية(5). و هذا الأسلوب اعتبره ابن خلدون من أحسن أساليب التدريس مستنداً في ذلك برسالة هارون الرشيد إلى خلف بن الأحمر معلم ابنه محمد الأمين يقول له فيها : " و لا تمرن بك ساعة إلا وأنت مغتم فائدة تفيده إياها من غير أن تحزنه، فتميت ذهنه، و لا تمنع في مسامحته، فيستحلي الفراغ و يألفه، و قومه ما استطعت بالقرب و الملاينة، فإن أباهما فعليك بالشدة و الغلظة"(6).

— التعليم الشعبي:

و إلى جانب جهود الصوفية في تعليم الصبيان و الطلبة، قاموا أيضاً بتوسيع دائرة التعليم ليشمل العامة لرفع مستواهم في المعرفة الدينية(7)، فقد كانت العامة في بجاية تزدهم على دروس

(1) الغبريني: عنوان الدراية، ص 153.

(2) نفسه، ص 117.

(3) نفسه، ص 265.

(4) نفسه، ص 86.

(5) نفسه، ص ص 150، 151.

(6) المقدمة، ص 336.

(7) يعرف الدكتور عبد العزيز فيلاحي التعليم الشعبي بأنه التعليم الذي يضمن الحد الأدنى من المعارف الدينية التي يجب على كل مسلم تعلمها و معرفتها من الشعائر الدينية. وهو موجه إلى جميع المسلمين و المسلمات. البالغين و البالغات. ظهر تاريخياً في بلاد المغرب مع الفاتحين المسلمين الأوائل. و كان يهدف آنذاك إلى ادماج المجتمع المغربي في المجتمع الإسلامي بكل مقوماته، و ساهمت في إرساء أسسه مؤسسات دينية واجتماعية منها المسجد و الكتاب و الرباط و الأسرة و السوق، و من مظاهره التعليمية في بدايته الاختصار على شرح الآيات القرآنية.=

أبي زكريا يحيى الزواوي في الجامع الأعظم و خاصة دروسه في الحديث(1) و الفقه و علم التذكير(2) وكذلك كان قرينه و معاصره أبو علي حسن المسيلي، يعمل على تدريس العامة الدين و يعرفهم بالأمر بالمعروف و النهي عن المنكر(3). و كان ابن الحجام في تلمسان، يعظ الناس يومي الخميس و الإثنين من كل أسبوع، و تمكن بفضل حسن صوته، و قوة تأثيره أن يجعل قلوب الحاضرين تتفعل عند الإستماع إليه(4).

و في القرن السابع للهجرة /13م استمر الصوفية في التعليم الشعبي، وبشكل أوسع مما كان عليه في القرن السادس للهجرة(5) حيث أشار الغبريني إلى كثافة الدروس التي كان يلقيها الصوفية على العوام في مساجد بجاية. ومن هؤلاء الصوفية المدرسين أبو القاسم أحمد بن عجلان (ت 675هـ/1277م)، و أبو عثمان سعيد الجمل، و أبو زكريا اللقنتي و أبو العباس أحمد المعافري(6) و أبو تميم الواعظ — عاش في القرن 7هـ — (7) كانوا يدرسون للعوام جملة من العلوم. و كان في تلمسان أبو إسحاق إبراهيم التتسي (ت 680هـ/1281م)، يجلس لتدريس التفسير و الحديث بمسجد القيسارية، فكان الناس يتهافتون لسماع دروسه فيمتلئ المسجد و تكتظ الشوارع المتصلة به بالسامعين(8).

و إذا كان التعليم الشعبي خلال القرن السادس الهجري/12م، قد اقتصر فيه الصوفية على تدريس الحديث و الفقه، فإنهم أضافوا في القرن السابع الهجري/13م، إلى جانب ذلك تدريس القراءات، و علم العربية، و أصول الدين، و أصول الفقه، و التصوف و علم التذكير و الوعظ(9).

= و تفسيرها. ونظرا لأهميته في خلق انسجام في سلوك المجتمع، تدخل المرابطون ثم الموحدون للإشراف عليه بتعيين مدرسين له. تلمسان، ج2، ص 331.

(1) كان يُقرأ العامة كتاب المسند الصحيح من حديث رسول الله (ص) للإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري. الغبريني: عنوان الدراية، ص 137.

(2) نفسه، ص 136.

(3) نفسه، ص 67.

(4) يحيى بن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص ص 102، 103.

(5) أولى الموحدون اهتماما بالتعليم الشعبي فحددوا توقيته كل يوم الفترة الصباحية شتاء و المسائية صيفا و عينوا له مدرسين، لكنهم لم يشترطوا في المدرس أن يكون ذا ثقافة علمية واسعة. عبد العزيز فيلالي: المرجع السابق، ج2، ص 333.

(6) عنوان الدراية، ص ص 116، 180، 198، 224، 265.

(7) ابن زرفة: الرحلة القمرية، ورقة 48.

(8) ابن مرزوق: المجموع، ورقة 41.

(9) الغبريني: المصدر السابق، ص 116 و ما بعدها.

و لاعجب أن الصوفية يرفعون لواء محاربة الجهل و الأمية أينما حلوا، حتى داخل السجون التي كانوا يدخلونها قهراً، فقد استطاع أبو العباس بن الخياط عندما أدخله السلطان أبو يعقوب المريني (ت 685هـ - 706هـ/1286م - 1306م) السجن في أثناء حصاره لتلمسان (ت 698هـ - 707هـ/1299م - 1307م) أن يعلم سبعمائة سجين القراءة و الكتابة و الصلاة و قراءات القرآن(1). إلا أن تعليم الصوفية و نظامهم التربوي في جميع الأطوار خلال القرنين السادس والسابع الهجريين/12 و 13م، لم يخل من النقائص(2) التي جعلت بعض الصوفية أنفسهم يطالبون بإصلاحها. حيث يُعتبر الحرالي رائد التصوف الإشراقي نموذجاً في الدعوة إلى إصلاح أوضاع التعليم في المغرب الأوسط(3).

و الخلاصة فإن تصدر الصوفية لممارسة التعليم بجميع أطواره أضفى إلى جملة من النتائج:

- أولاً: فعلى المستوى العام أدى إلى نشر الثقافة الدينية في المجتمع خاصة الحديث(4) و الفقه على مذهب مالك(5)، و المذهب الأشعري في العقائد(6).
- ثانياً: تمكن الطلبة الذين تلقوا تعليمهم في بجاية و تلمسان على يد كبار الصوفية من العودة إلى مواطنهم الأصلية في البوادي و الأرياف و تأسيس الزوايا، أين أخذوا بدورهم في نشر ما تعلموه، و بالتالي انتشر التصوف، و معه بقيت العلوم النقلية و اللسانية بعد أن كانت رهينة مساجد و رابطات وزوايا الحواضر الكبرى مثل بجاية و تلمسان و قلعة بني حماد(7).

(1) يحي بن خلدون: بغية الرواد ، ج1، ص ص 117، 118.

(2) يجرّد "روبار برنشفيك" التعليم في القرن السابع الهجري/13 الميلادي من كل صورة إبداعية، فيعتبر طرق و أساليب التعليم المعمول بها آنذاك تقليداً لطرق و أساليب التعليم التي كانت موجودة في القرن الثالث الهجري/9 الميلادي و التي ضمنها محمد بن سحنون في كتابه آداب المعلمين، تاريخ إفريقية، ج2، ص 375.

(3) الغبريني: عنوان الدراية ، ص 148.

(4) نفسه ، ص 137، 131، 312، 313.

(5) نفسه، ص 307.

(6) محمد بن أحمد شقرون: مظاهر الثقافة المغربية، ص 54.

(7) الرابطة و الزاوية و المسجد هي مؤسسات التعليمية الوحيدة التي كانت معروفة في المغرب الأوسط خلال القرنين السادس و السابع الهجريين، لأن المدرسة لم يظهر لها وجود إلا بتلمسان في عهد الملك الزياني أبي حمو الأول (707هـ - 718هـ/1308م - 1318م)؛ ألفرد بل: الفرق الإسلامية، ص 303.

ثالثاً: نجح الصوفية في تعميم التعليم مجاناً(1) فقوضوا بذلك أركان الجهل و الأمية من مجتمع المغرب الأوسط(2). و إخراجهم من طوق وصاية الدولة إلى الإشراف الحر و انحصار الجهل و الأمية في مجتمع المغرب الأوسط(3).

رابعاً: انشطار التعليم الخاص بالطلبة الشباب في الغالب الأعم إلى تعليم نخبوي، يقوم به صوفية التيارات الفلسفية، و أغلب دروسهم في العلوم العقلية كالفلسفة و العلوم العددية و المنطق و أغلبهم كان أندلسياً، خاصة في القرن السابع الهجري/13م(4). و تعليم ذي طابع جماهري، تميز بكثرة المتدربين، يرعاه صوفية التيارات السنية، و كانت دروسهم تدور حول العلوم النقلية كالنفسير و الحديث و الفقه و العلوم اللسانية كاللغة و الأدب والنثر و الشعر(5) و هذا ما يفسر غلبة الدراسات النقلية و اللسانية على الدراسات العقلية في المغرب الأوسط خلال القرنين السادس و السابع الهجريين/12 و 13 الميلاديين(6)، و هي دراسة موسوعية تشتمل على العديد من العلوم و الفنون(7).

خامساً: فقد كان الصوفية إلى جانب قيامهم بوظيفة التعليم في الربط و المساجد و الرابطات و الزوايا، كانوا ينظمون الحلقات أثناء الدرس لنقد الأوضاع الاجتماعية و السياسية و الإقتصادية التي كان المجتمع يرزخ تحت وطأتها، و بالتالي فالتعليم كان يمثل أيضاً بالنسبة للصوفية أهم القنوات الرئيسية لنقد الأوضاع العامة و الدعوة إلى تغييرها و نشر أفكارهم وطرقهم بواسطة الوعظ و الإرشاد(8).

(1) لم يتقاضى صوفية المغرب الأوسط أجوراً نظير الدروس التي كانوا يقومون بها لأنهم كانوا يعتمدون في كسب قوتهم على الصيد و التجارة و الفلاحة و جمع الحطب وغيرها. ابن الزيات: التشوف، ص 288؛ الغبريني: عنوان الدراية، ص ص 136، 162، 170، 177.

(2) نفسه، ص 94، 117، 153، 265.

(3) يذهب برنشفيك إلى التسليم بانتشار الأمية في مجتمع إفريقية خلال العصور الوسطى، و اعتبر ذلك قاسماً مشتركاً لكل الحضارات القروسطية، و لعله أسقط هذه العلة على مجتمع إفريقية بناء على ميزة الجهل و الأمية التي كانت سائدة في المجتمعات الأروبية آنذاك. المصدر السابق، ج2، ص 374.

(4) عن هذه النماذج، أنظر الغبريني: عنوان الدراية، ص ص 145، 163، 171، 177، 212.

(5) نفسه، ص ص 94، 68، 136، 180.

(6) نفسه، ص 56 و ما بعدها.

(7) يعتبر أبو العباس أحمد بن أحمد الغبريني أبرز نموذج تتجلى فيه طابع الموسوعية من خلال تلقيه لمختلف العلوم النقلية و العقلية و اللسانية. عنوان الدراية، ص 307 و ما بعدها.

(8) من أبرز الأمثلة انتقاد أبي زكريا يحيى الزواوي لأوضاع مجتمعه البجائي في مجلس درسه. ابن الزيات: التشوف، ص 447؛ وكذلك تقديم أهل تلمسان شكاويهم لأبي إسحاق التتسي بمجلس درسه بجامع القيصرية. ابن مرزوق: المجموع، ورقة 41.

ج - إسهامات الصوفية في العلوم العقلية و العقلية:

ضرب الصوفية خلال القرنين السادس و السابع الهجريين/ 12 و 13 الميلاديين. بسهم وافر في مجالات العلوم العقلية(1) و العقلية فتعددت إسهامات الفرد الواحد منهم في العديد من العلوم تدريسا و تأليفا، لذا نجد أسماءهم يتكرر ذكرها في ميادين علمية مختلفة.

العلوم العقلية: العلوم الدينية

علم القرآن و التفسير:

شكلت دراسة القرآن، و حفظه و تدريسه حيزًا كبيرًا في إنتاج الصوفية و نشاطهم لكونه كلام الله المنزل، و دستور المسلمين، و لأهميته الكبرى في تشريعاتهم، و في تربية النفس و تهذيبها، و تقويمها و كبح جماح شهوتها، كانوا يدرسونه في الكتاتيب و المساجد و الرابطات و الزوايا بقراءته المتعددة(2)، و تفاسيره المختلفة(3). فظهر في علم القراءات(4) بتلمسان

(1) يقسم مؤرخوا الإسلام و الآداب العربية و العلوم إلى قسمين علوم عقلية و علوم عقلية، تتضمن الأولى التفسير و الحديث و الفقه و اللغة و الآداب. و تتمثل الثانية في الطب و الفلسفة و الرياضيات و الكيمياء و الفلك و علم المنطق. عبد العزيز فيلالي: المرجع السابق، ج2، ص 417.

(2) يعود تعدد القراءات إلى الصحابة الذين رَووا القرآن عن النبي (ص) بطرق مختلفة، من حيث الألفاظ و كيفية كتابة الحروف و آدابها و نطقها، فتناقل المسلمون ذلك إلى أن استقروا على سبعة طرق معينة، نسبت كل طريقة إلى من اشتهر بها و صارت أصولا للقراءة، و لما دونت العلوم صارت القراءات علما منفردا. ابن خلدون: المقدمة، ص 278.

(3) التفسير كان نوعين: تفسير نقلي نقل عن الصحابة التابعين يعتمد على معرفة الناسخ و المنسوخ، و أسباب النزول و مقاصد الآية، و تفاسيره كثيرة فيها الغث و السمين، و المقبول و المردود، و من أبرز روادها الطبري (ت 310هـ/ 922م) و الثعالبي (ت 429هـ/ 1037) و الواقي. و لما جاء أبو محمد بن عبد الحق بن عطية الأندلسي (ت 546هـ/ 1154م) في القرن السادس الهجري لخص التفاسير العقلية، و تحرّى صحتها، و وضع لأجل ذلك كتابا بعنوان "المحرر الوجيز في شرح كتاب الله العزيز" الذي صار متداولاً بين أهل المغرب و الأندلس. أما النوع الثاني من التفاسير، فيعتمد على الرأي و الاجتهاد، و معرفة اللغة العربية و إعرابها و بلاغتها و بيانها، حتى يتسنى للمفسر تأدية المعنى بحسب المقاصد. و من أشهر تفاسير هذا النوع كتاب "الكشاف عن حقائق التنزيل، و عيون الأقاويل في وجوه التأويل" لأبي القاسم عمر الزمخشري (ت 538هـ/ 1144م). ابن خلدون: المقدمة، ص 279.

(4) هي قراءات وضعت لتسهيل على أهل الأمصار المفتوحة النطق الصحيح لألفاظ القرآن دون الإخلال بمعناه. وقد اختلفت سبعة قراءات لأئمة من المسلمين: هم ابن عامر (ت 118هـ/ 736م)، و ابن كثير (ت 120هـ/ 737م)، و عاصم بن أبي نجر (ت 127هـ/ 744م)، و نافع بن عبد الرحمن (ت 169هـ/ 785م)، و أبو عمرو المازني البصري (ت 154هـ/ 750م)، و حمزة بن حبيب الكوفي (ت 154هـ/ 770م)، و أبو الحسن علي الكساني (ت 189هـ/ 867م). عبد العزيز فيلالي: تلمسان، ج2، هامش، ص 420.

جماعة من الصوفية مثل إبراهيم بن يسول الإشبيلي (1) و أبي إسحاق الطيار و مُتَقْنِ القراءات السبع أبي عبد الله بن الحجام و شيخ أهل تلمسان في هذا الفن أبو يوسف يعقوب الصنهاجي (ت 6هـ) (2). وأبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن مرزوق الذي كان حسن التلاوة، طيب النغمة (3). و كذلك ظهر في بجاية في هذا الفن كُلُّ من أبي الحسن الششتري (4) و أبي القاسم أحمد بن عجلان القيسي (5) و أبي العباس أحمد بن محمد المعافري (ق 7هـ) الذي اختصر كتاب التيسير في القراءات لأبي عمرو الداني، حتى لقب بأبي عمرو وقته (6).

و يبدو أن بجاية كانت متقدمة على غيرها من مدن المغرب الأوسط في علم القراءات لسببين:

أولاً: لأن معظم قراء قلعة بني حماد، كانوا قد نزحوا إلى بجاية بعد الخراب العمراني الذي أصاب مدينتهم (7).

ثانياً: أثر مساهمات الوافدين الأندلسيين إلى بجاية، و الذين نقلوا إليها تلك التطورات التي شهدتها الأندلس في علم القراءات في عهد العامريين على يد أبي عمرو الداني (ت 444هـ/1052م) مؤلف كتاب "التيسير". و في عهد المرابطين على يد أبي القاسم محمد بن فيرة الشاطبي (ت 590هـ/1194م) الذي اختصر القواعد الواردة في كتاب التيسير في قصيدته "بحر الأماني ووجه التهاني" و التي سهلت للمعلمين و المتعلمين إستيعاب فن القراءات في كافة أنحاء المغرب و الأندلس (8). أما في ميدان تفسير القرآن، فقد شكل مبدأ تأويل القرآن الذي أرسى الموحدون دعائمه في القرن السادس الهجري/12 الميلادي، و استمر بعد ذلك عند الحفصيين و الزيانيين في القرن السابع الهجري/13 الميلادي، ذلك الإطار من الحرية لأساطين التصوف، سمح لهم بتفسير القرآن و تأويله. حيث كان لأبي زكريا يحيى الزواوي معاداً في بجاية بجامعها الأعظم يفسر فيه القرآن لعامة الناس، و هو كما يذكر الغبريني قد أخذ "إعجاز القرآن" للخطابي عن أبي طاهر السلفي في المشرق (9) كما وضع أبو الحسن

(1) ابن الزيات: التشوف، ص 288.

(2) يحيى بن خلدون: بغية الرواد، ج1، ص 102، 106، 119.

(3) عبد العزيز فيلكي: تلمسان، ج2، ص 422.

(4) التبتكي: كفاية المحتاج، ص 64؛ المقري: نفح الطيب، ج2، ص 185.

(5) الغبريني: عنوان الدراية، ص 116.

(6) نفسه، ص 265.

(7) نفسه، ص 265.

(8) ابن خلدون: المقدمة، ص 278؛ أنجيل جنثال: تاريخ الفكر الأندلسي، ص 406.

(9) الغبريني: المصدر السابق، ص 137.

الحوالي كتابا في قوانين التفسير بعنوان "مفتاح الباب المغفل لفهم القرآن المنزل"، وصنف تفسيرا للقرآن أحاط فيه بعلوم القرآن، سلك فيه سبيل التحرير، و تكلم فيه لفظة لفظة و حرفا حرفا، وكان محل عناية البجائيين المدركين لمقاصد التأويل، حيث علق عنه الغبريني في قوله: " سلك في تفسيره مسلك البيان و الإيضاح على نحو ما يقتضيه علم العربية، وعلم تنقيح المعقول، و ما يبقى وراء هذا سوى علم الأسباب التي عند النزول و عند الحاجة إليها لابد من ذكرها"(1). وكذلك انشغل في تلمسان أبو عبد الله محمد بن مرزوق بعلوم القرآن(2)، ووضع رائد وحدة الوجود أبو العيش محمد بن أبي زيد عبد الرحيم الخزرجي(ق6هـ)تفسيرا للقرآن(3).

— علم الحديث:

شهد المغرب الأوسط ازدهارا كبيرا في علوم الحديث(4) خلال القرنين السادس و السابع الهجري، باعتباره مصدرا رئيسيا في تشريعات الناس ومنفذهم لفهم أحكام القرآن و تفسيره(5)، فضلا على اهتمام الموحدين به في القرن السادس الهجري/12م، و تشجيعهم للناس على دراسته، و مكافأة طلبته، بتحسين وضعهم المادي و مركزهم الإجتماعي(6) ناهيك عن رغبة المحدثين

(1) الغبريني: عنوان الدراية، ص ص 146، 148؛ لما دخل الحوالي مصر رفض إمامها عز الدين بن عبد السلام (ت660هـ/1261م) تفسيره و كان ذلك سببا في الخصومة بين الطرفين. المقري: نفح الطيب، ج2، ص188.

(2) عبد العزيز فيلاي: تلمسان، ج2، ص 422.

(3) يحي بن خلدون: بغية الرواد ، ج1، ص 103.

(4) يُعني به حفظ ما نقل عن الرسول (ص) من قول و فعل و تقرير، و قد ظل الحديث يُروى شفاها بين المسلمين، إلى ما بعد الخلافة الراشدية، و نتيجة للوضع الذي آل إليه المسلمون آنذاك من تناحر عن السلطة، انجر عنه ظهور فرق إسلامية و عناصر طامحة إلى السلطة، دفعهم إلى اختلاق أحاديث و تزيف أخرى بغية تبرير مواقفهم، و تحقيق مطامعهم. الأمر الذي جعل بعض العلماء المسلمين يعتقدون على تنقية الحديث من الأحاديث المدسوسة المزيفة، فابتكروا لأجل ذلك منهجية لاستخلاص الحديث الصحيح. و تقوم على النظر في ناسخه و منسوخه و في الأسانيد من حيث تفاوتها باتصالها وانقطاعها و سلامتها من العلل المضغفة لها، و كذلك النظري مراتب نقلة الحديث وروايته من الصحابة و التابعين، ثم تأتي مرحلة الحكم بقبول السند الأعلى و رد الأسفل. أما المتوسط فيقبل حسب ما نقل عن أصحابه من الأئمة و العلماء، و بناء على ذلك أعطوا الأحاديث ألفاظا اصطلاحا عليها مثل الصحيح و الحسن، و الضعيف و المرسل و المنقطع، و المفضل و الشاذ و الغريب و غيرها. فظهر في هذا المجال محمد بن إسماعيل البخاري (ت256هـ/869م)، و مسلم بن حجاج القشيري (ت261هـ/874م)، و أبو داود السجستاني (ت275هـ/888م)، و أبو عيسى الترمذي (ت279هـ/812م)، و أبو عبد الرحمن النسائي (ت303هـ/915م)، و أبو عمرو صلاح (ت643هـ/1245م). ابن خلدون: المقدمة، ص ص 280، 281؛ عبد العزيز فيلاي: المرجع السابق، ج2، ص 425.

(5) عبد العزيز فيلاي: تلمسان، ج2، ص 425.

(6) عبد الواحد المراكشي: المعجب، ص 279.

الحوالي كتابا في قوانين التفسير بعنوان "مفتاح الباب المقفل لفهم القرآن المنزل"، وصنف تفسيرا للقرآن أحاط فيه بعلوم القرآن، سلك فيه سبيل التحرير، و تكلم فيه لفظة لفظة و حرفا حرفا، وكان محل عناية البجائيين المدركين لمقاصد التأويل، حيث علق عنه الغبريني في قوله : " سلك في تفسيره مسلك البيان و الإيضاح على نحو ما يقتضيه علم العربية، وعلم تنقيح المعقول، و ما يبقى وراء هذا سوى علم الأسباب التي عند النزول و عند الحاجة إليها لابد من ذكرها"(1). وكذلك انشغل في تلمسان أبو عبد الله محمد بن مرزوق بعلوم القرآن(2)، ووضع رائد وحدة الوجود أبو العيش محمد بن أبي زيد عبد الرحيم الخزرجي(ق6هـ)تفسيرا للقرآن(3).

— علم الحديث:

شهد المغرب الأوسط ازدهارا كبيرا في علوم الحديث(4) خلال القرنين السادس و السابع الهجري، باعتباره مصدرا رئيسيا في تشريعات الناس ومنفذهم لفهم أحكام القرآن و تفسيره(5)، فضلا على اهتمام الموحدين به في القرن السادس الهجري/12م، و تشجيعهم للناس على دراسته، و مكافأة طلبته، بتحسين وضعهم المادي و مركزهم الإجتماعي(6) ناهيك عن رغبة المحدثين

-
- (1) الغبريني: عنوان الدراية، ص ص 146، 148؛ لما دخل الحوالي مصر رفض إمامها عز الدين بن عبد السلام (ت660هـ/1261م) تفسيره و كان ذلك سببا في الخصومة بين الطرفين. المقرئ: نفح الطيب، ج2، ص188.
 - (2) عبد العزيز فيلالتي: تلمسان، ج2، ص 422.
 - (3) يحيى بن خلدون: بغية الرواد، ج1، ص 103.
 - (4) يعني به حفظ ما نقل عن الرسول (ص) من قول و فعل و تقرير، و قد ظل الحديث يُروى شفاها بين المسلمين، إلى ما بعد الخلافة الراشدية، و نتيجة للوضع الذي آل إليه المسلمون آنذاك من تناحر عن السلطة، انجر عنه ظهور فرق إسلامية و عناصر طامحة إلى السلطة، دفعهم إلى اختلاق أحاديث و تزيف أخرى بغية تبرير مواقفهم، و تحقيق مطامعهم. الأمر الذي جعل بعض العلماء المسلمين يعتكفون على تنقية الحديث من الأحاديث المدسوسة المزيفة، فابتكروا لأجل ذلك منهجية لاستخلاص الحديث الصحيح. و تقوم على النظر في ناسخه و منسوخه و في الأسانيد من حيث تفاوتها باتصالها وانقطاعها و سلامتها من العلل المضغفة لها، و كذلك النظر في مراتب نقلة الحديث وروايته من الصحابة و التابعين، ثم تأتي مرحلة الحكم بقبول السند الأعلى و رد الأسفل. أما المتوسط فيقبل حسب ما نقل عن أصحابه من الأئمة و العلماء، و بناء على ذلك أعطوا الأحاديث ألفاظا اصطلاحا عليها مثل الصحيح و الحسن، و الضعيف و المرسل و المنقطع، و المفضل و الشاذ و الغريب و غيرها. فظهر في هذا المجال محمد بن إسماعيل البخاري (ت256هـ/869م)، و مسلم بن حجاج القشيري (ت261هـ/874م)، و أبو داود السجستاني (ت275هـ/888م)، و أبو عيسى الترمذي (ت279هـ/812م)، و أبو عبد الرحمن النسائي (ت303هـ/915م)، و أبو عمرو صلاح (ت643هـ/1245م). ابن خلدون: المقدمة، ص ص 280، 281؛ عبد العزيز فيلالتي: المرجع السابق، ج2، ص 425.
 - (5) عبد العزيز فيلالتي: تلمسان، ج2، ص 425.
 - (6) عبد الواحد المراكشي: المعجب، ص 279.

المجتهدين من الصوفية خاصة من جانب الأندلسيين في تخريج شيء من الأحاديث، فاتحين بذلك باب الاجتهاد على مصراعيه(1). مما أدى إلى انتشار أمهات كتب الحديث بين المتدرسين الذين كانوا يتلقونها عن شيوخهم مثل كتاب "الموطأ" للإمام أبي عبد الله مالك بن أنس (ت 179هـ/796م)، و كتابي "المسند الصحيح من حديث رسول الله (ص)" و "الجامع" للإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري (ت 256هـ/869م)، و "المسند الصحيح" للإمام مسلم بن حجاج القشيري (ت 261هـ/874م)، و كتاب "السنن" لأبي داود السجستاني (ت 275هـ/888م)، و "جامع" أبي عيسى محمد الترمذي (ت 279هـ/892م) و "جامع" أبي عبد الرحمن النسائي (ت 303هـ/915م)(2). فكثر النظر و البحث في هذه الأمهات، فآلف أبو محمد عبد الحق الإشبيلي في بجاية كتاب "الجمع بين الصحيحين" و كتاب "الجمع بين السنة" و كتاب "الجمع بين الكتب الستة"(3). و كتاب "المرشد" ضمنه حديث مسلم كله و ما زاد البخاري عن مسلم، وأضاف إليها أحاديث صحاحا من كتاب أبي داود السجستاني والترمذي(4).

غير أنه لم يكتف بالنظر في هذه الأمهات من حيث ضبط رواياتها عن مؤلفيها، و النظر في أسانيدها، بل فتح باب الاجتهاد في الحديث مؤلفا كتاب "الأحكام الصغرى و الأحكام الكبرى" ظلنا إلى عصر الغبريني (ت 704هـ/1306م) متداولة بين أيدي الناس بكثرة(5)، و له أيضا كتاب ضخيم هو أضعاف كتاب الأحكام الكبرى جمعا(6)، و كتاب "تلقين الوليد" عبارة عن سفر صغير من "كلام النبي (ص) و الصالحين"(7)، ناهيك عن كتابه "المعتل من الحديث" الذي يبدو من عنوانه أنه جمع فيه الأحاديث الضعيفة و الغريبة والشاذة و المنقطعة، إضافة إلى جلوسه لتدريس الطلبة(7).

(1) ظل باب الاجتهاد في تخريج شيئا جديدا من الحديث مفتوحا خلال القرن السابع الهجري/13 الميلادي، حيث ظهرت مصنفات لفقهاء هذبوا الحديث، و أظهروا فوائده و محاسنه مثل أبي عمرو بن صلاح (ت 643هـ/1245م) و محي الدين النووي (ت 677هـ/1278م). فضلا على جهود فقهاء و صوفية الأندلس، غير أن باب الاجتهاد أصبح موصودا خلال عهد عبد الرحمن بن خلدون (ت 808هـ/1405م). ابن خلدون: المقدمة، ص 281.

(2) الغبريني: عنوان الدراية، ص ص 137، 311، 312، 313.

(3) السيوطي: طبقات الحفاظ، ص 479.

(4) ابن فرحون: الديباج، ص 176.

(5) عنوان الدراية، ص 74؛ الحنبلي: شذرات الذهب، ج 4، ص 271.

(6) الغبريني: المصدر السابق، ص 74؛ حسب حاجي خليفة فإن كتاب الأحكام الكبرى يشتمل على ثلاثة مجلدات انتقاها من كتب الحديث. كشف الظنون، ج 1، ص 20.

(7) ابن فرحون: الديباج، ص 176.

(7) ابن الزبير: صلة الصلة، ص 6؛ الحنبلي: المصدر السابق، ج 4، ص 271.

لذا وصفه أبو مدين شعيب بأنه عمدة الرواة و رأس المحدثين(1). و من بين الصوفية الذين اهتموا بمؤلفاته، الصوفي أبو عبد الله محمد بن أحمد القلعي (ت628هـ/ وضع كتاب " الإعلام بفوائد الأعلام بفوائد الأحكام " بين فيه قيمة كتاب شيخه(2). لأهمية مؤلفات الإشبيلي تناقلها العلماء و الطلبة و المسافرين و الحجاج من بجاية إلى أين وقع النقل منها(3)، أما معاصره أبو مدين شعيب فكان حافظا للحديث، خاصة الترمذي(4). فكان طلبة بجاية يعودون إليه كلما اختلفوا حول معنى حديث ما(5). و كذا قرينه أبو زكريا يحيى الزواوي يلقي على الناس دروسا في الحديث بالجامع الأعظم، و يذكر الغبريني قد أخذ كتاب " شهاب الأخبار في الحكم و الأمثال و الأدب من الأحاديث للقضاعي عن الأخوين أبي عبد الله و أبي العباس الحضرميان(6). و نظرا لأهمية الأس صدق الأحاديث و صحتها كان الناس يلتقون حول علي بن أبي نصر فتح الله بن عبد الله (ت652هـ/1254م)، لعلو سنده في الحديث عن البخاري، بل أن كثيرا من الأندلسيين يقصدون بجاية للأخذ عنه(7).

و كذلك ألف أبو الحسن علي الششتري كتاب " العروة الوثقى في بيان السنن و العلوم و ما يجب على المسلم أن يعلمه و يعتقده " (8). فضلا عن مشاركات صوفية آخر الحديث اعتناء و تدريسا مثل أبي القاسم أحمد بن عثمان بن عجلان القيسي(9). و أبي أحمد المعافري كان راويا للحديث بالجامع الأعظم استفاد منه خلق كثير(10). و في وضع محمد بن عبد الرحمن بن سليمان التيجيبي (ت610هـ/1214م) برنامجا

(1) الغبريني : عنوان الدراية ، ص 74.

(2) ابن الأبار : التكملة ، ج 1، ص 628.

(3) الغبريني: المصدر السابق، ص 74.

(4) المقرئ: نفح الطيب، ج 7، ص 137.

(5) الغبريني: المصدر السابق، ص 58.

(6) نفسه، ص 139.

(7) سنده في البخاري عن أبي محمد يونس بن يحيى بن أبي الحسن بن أبي البركات، عن أبي الوقت عن عيسى بن شعيب عن أبي الحسن عبد الرحمن بن محمد بن المظفر عن داود الداودي عن عبد الله بن أحمد بن عن محمد بن يوسف عن الإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري. عنوان الدراية، ص 143.

(8) المقرئ: نفح الطيب، ج 2، ص 186.

(9) الغبريني: المصدر السابق، ص 116.

(10) نفسه، ص 265.

لذا وصفه أبو مدين شعيب بأنه عمدة الرواة و رأس المحدثين (1). و من بين تلامذته الصوفية الذين اهتموا بمؤلفاته، الصوفي أبو عبد الله محمد بن أحمد القلعي (ت628هـ/1231م) وضع كتاب "الإعلام بفوائد الأعلام بفوائد الأحكام" بين فيه قيمة كتاب شيخه (2). و نظرا لأهمية مؤلفات الإشبيلي تناقلها العلماء و الطلبة و المسافرين و الحجاج من بجاية إلى المشرق أين وقع النقل منها (3)، أما معاصره أبو مدين شعيب فكان حافظا للحديث، خاصة بجامع الترمذي (4). فكان طلبة بجاية يعودون إليه كلما اختلفوا حول معنى حديث ما (5). و كذلك كان قريبه أبو زكريا يحيى الزواوي يلقي على الناس دروسا في الحديث بالجامع الأعظم، و هو كما يذكر الغبريني قد أخذ كتاب "شهاب الأخبار في الحكم و الأمثال و الآداب من الأحاديث النبوية" للقضاعي عن الأخوين أبي عبد الله و أبي العباس الحضرميان (6). و نظرا لأهمية الأسانيد في صدق الأحاديث و صحتها كان الناس يلتفون حول علي بن أبي نصر فتح الله بن عبد الله البجائي (ت 652هـ/1254م)، لعلو سنده في الحديث عن البخاري، بل أن كثيرا من الأندلسيين كانوا يقصدون بجاية للأخذ عنه (7).

و كذلك ألف أبو الحسن علي الششتري كتاب "العروة الوثقى في بيان السنن و إحصاء العلوم و ما يجب على المسلم أن يعلمه و يعتقده" (8). فضلا عن مشاركات صوفية آخرين في الحديث اعتناء و تدريسا مثل أبي القاسم أحمد بن عثمان بن عجلان القيسي (9). و أبي العباس أحمد المعافري كان راوياً للحديث بالجامع الأعظم استفاد منه خلق كثير (10). و في تلمسان وضع محمد بن عبد الرحمن بن سليمان التيجيبي (ت 610هـ/1214م) برنامجا الأكبر

(1) الغبريني : عنوان الدراية ، ص 74.

(2) ابن الأبار : التكملة، ج 1، ص 628.

(3) الغبريني: المصدر السابق، ص 74.

(4) المقرئ: نفح الطيب، ج 7، ص 137.

(5) الغبريني: المصدر السابق، ص 58.

(6) نفسه، ص 139.

(7) سنده في البخاري عن أبي محمد يونس بن يحيى بن أبي الحسن بن أبي البركات، عن أبي الوقت عن الأول بن عيسى بن شعيب عن أبي الحسن عبد الرحمن بن محمد بن المظفر عن داود الداودي عن عبد الله بن أحمد بن حموية عن محمد بن يوسف عن الإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري. عنوان الدراية، ص 143.

(8) المقرئ: نفح الطيب، ج 2، ص 186.

(9) الغبريني: المصدر السابق، ص 116.

(10) نفسه، ص 265.

وبرنامجه الأصغر(1)، و نظرا لبراعته، حول تلمسان إلى قبلة قصدها الرواة و المحدثون(2). كما ألف محمد بن عبد الحق بن سليمان اليعفري البطوي (ت 625هـ/1228م) كتاب "غريب الموطأ" (3) وكتاب "المختار في الجمع بين المنتقى والاستذكار" قال عنه يحي بن خلدون أنه من أجَل المؤلفات. و لفرط إعجابه بصحيح البخاري قال فيه : (الطويل)

جميع الأحاديث الصحيح الذي روى البخاري خمسة و سبعون في العدد

و سبعة آلاف تضاف و ما بقى إلى مائتين عد ذاك أولو الجد(3)

فضلا على جهود أبي عبد الله بن أبي بكر بن مرزوق (ت 681هـ/1282م)(4) و تلميذه أبي زكريا يحي بن الصقيل كانا عالمين بالحديث(5). ويتضح من خلال هذه القرائن، أن صوفية بجاية و تلمسان لم ينصرفوا إلى تصحيح أمهات كتب الحديث أو الإعتناء بضبط روايتها أو النظر في أسانيدھا فحسب، بل اجتهدوا في استخراج الأحاديث و استدراك ما غاب عن المحدثين المتقدمين، كما أن اهتمامهم انصب على كل كتب الحديث دون مفاضلة. لكن بعد أن إنصرم القرن السابع الهجري/13م، ظهر ميل واضح من جانب كل المغاربة في تفضيل صحيح مسلم على كتب الصحاح(6).

— الفقه:

اهتم الصوفية بالفقه(7) باعتباره جملة القواعد و الأحكام المستخرجة من الكتاب و السنة، لتنظيم حياة الفرد الدينية و الاجتماعية و الاقتصادية و تشريع أحواله الشخصية و معاملته الاقتصادية و الاجتماعية، و البحث في الفرائض الدينية و الكبائر و الصغائر و عقوباتها(8). ومن هذا المنظور واصلوا تدريس مذهب الإمام مالك و اهتموا بكتاب الموطأ و غيره من كتب الفقه المالكي خاصة مدونة الإمام سحنون، و تهذيب أبي سعيد البرادعي. الذي هو تلخيص

(1) ابن الأبار: التكملة ، ج2، ص 588.

(2) السيوطي: طبقات الحفاظ، ص 490.

(3) ابن الأبار: المصدر السابق، ج2، ص 632.

(3) بغية الرواد، ج1، ص ص 114، 115.

(4) عبد العزيز فيلالي: تلمسان ج2، ص 378.

(5) يحي بن خلدون: بغية الرواد ، ج1، ص 116.

(6) ابن خلدون: المقدمة، ص 281.

(7) يعرف ابن خلدون الفقه بأنه أحكام الله تعالى في أفعال المكلفين بالوجوب و الحذر و الندب و الكراهة و الإباحة و هي متلقة من الكتاب و السنة و ما نصبه الشارع لمعرفة من الأدلة فإذا استخرجت الأحكام من تلك الأدلة قيل لها فقه. المقدمة، ص 285.

(8) عبد العزيز فيلالي: المرجع السابق، ج2، ص 431.

لكتاب المختصر لابن أبي زيد القيرواني (ت 386هـ/996م)(1). بالإضافة إلى مشاركتهم الخاصة، فأبو زكريا يحيى الزواوي الذي تكررت رحلاته إلى المشرق، أدخل إلى بجاية كتباً مذهبية ككتاب "المصابيح" لأبي سعيد مخلوف بن جارة، و وضع تأليف في هذا الميدان أحجمت المصادر عن ذكرها، كان يدرسها للناس بجامع بجاية الأعظم(2). كما كان أبو الحسن علي الحرالي يقارن في مجلسه بين نصوص التهذيب و المدونة و يطلع الحاضرين على أوجه الاختلاف بينهما(3) وكذلك لأبي يوسف يعقوب الزواوي المنقلاتي (ت 689هـ/1291م) مجلس مُعتبر يدرس فيه الكتب المذهبية، و يركز على كتاب التهذيب(4) الذي كان من أكثر كتب الفقه تداولاً في بجاية، كما هو الشأن في كل إفريقية بحكم التبعية السياسية للحفصيين انذاك(5). فضلاً على إسهامات الصوفي أحمد بن عثمان المتوسي الملياني (ت 644هـ/1246م) في تدريس كتاب التلقين للإمام عبد الوهاب البغدادي (ت 422هـ/1031م) (6) بشرحه الذي وضعه الإمام محمد بن علي المازري (ت 536هـ/1141م)(7)، و لفرط إعجابه بالتلقين وضع شرحاً أكمل فيه ما غاب عن المازري، حتى أصبح الشرحان محل مقارنة البجائيين(8).

و على شاكلته وضع في قلعة بني حماد محمد بن علي بن الرامة القلعي (ت 567هـ/1171م) كتابه "التبيين في شرح التلقين"(9). و يبدو أن التلقين نال حظاً وافراً من العناية في بجاية خلال القرنين السابع الهجري/13م، كما أشار إلى ذلك الغبريني(10). و في تلمسان كان أبو إسحاق إبراهيم بن يخلق التنسي يرد على الإشكالات الفقهية التي كانت ترد عليه من تلمسان و إفريقية، ومن آثاره "شرح تلقين القاضي عبد الوهاب" و"شرح الحاصل في عشرة أسفار"(11). غير أن التطورات الاقتصادية و الإجتماعية التي شهدتها المغرب الأوسط خلال القرنين السادس و السابع الهجريين بحكم موقعه الجغرافي وعلاقته التجارية مع أوروبا و الأندلس

(1) ابن خلدون: المقدمة، ص 285.

(2) الغبريني: عنوان الدراية، ص 138.

(3) التتبكتي: نيل الإبتهاج، ص 201.

(4) الغبريني: المصدر السابق، ص 226.

(5) ابن خلدون: المقدمة، ص 285.

(6) الغبريني: المصدر السابق، ص 171.

(7) عبد الوهاب بن المنصور: أعلام المغرب، ج4، ص 121.

(8) الغبريني: المصدر السابق، ص 171.

(9) ابن الأبار: التكملة، ج1، ص 676.

(10) عنوان الدراية، ص 179، 242، 307، 315.

(11) ابن مرزوق: المجموع، ورقة 38، التتبكتي: كفاية المحتاج، ص 20. ابن مخلوف: شجرة النور الزكية، ص 218

والمغرب و المشرق و بلاد السودان نتجت عنها عادات و تقاليد و سلوكات في المعاملات تطلب استعمال الفكر و الإجتهد للوصول إلى تشريعات تكفل حل ما يعرض عليهم من المسائل، لذا ارتفع صوت أبي علي الحسن المسيلي داعيا إلى فتح باب الإجتهد و القياس من خلال كتابه "النبراس في الرد على منكر القياس" (1). و اعتمد معاصره محمد بن علي بن الرامة في قلعة بني حماد مبدأ الميل إلى مذهب الشافعي (ت 214هـ/819م)، باعتباره مذهباً توفيقياً بين مذهب الإمام مالك، و مذهب أبي حنيفة، يأخذ بالكتاب و السنة و الإجماع والآثار ثم القياس (2) و ألف في هذا المعنى كتاب "تسهيل المطلب في تحصيل المذهب" و كتاب "التقصي عن فوائد التقصي" (3). و إلى جانب اهتمامهم بكتب الفروع ضربوا بسهم وافر في أصول الفقه (4)، وأصول الدين (5)، و جلسوا لتدريسها مثل أبي زكريا يحيى الزواوي (6)، و أبي عبد الله محمد

(1) الغبريني: عنوان الدراية، ص 66.

(2) يمثل مالك بن أنس مدرسة الحديث، و أصحابه يعرفون بأهل الحديث، يقفون عند ظاهر النص القرآني و الحديث كمصدرين لاستخراج الأحكام. و يعتبرون عمل أهل المدينة مصدراً ثالثاً للأحكام، أي من أصول الأدلة الشرعية، فما قام به أهل المدينة من فعل أو ترك ضروري أن يقتدى به باعتباره ينتهي إلى رسول الله (ص) غير أنهم تساهلوا في الأخذ بالحديث الضعيف و كرهوا أعمال الرأي و الجري وراء الفروض، أما أصحاب أبي حنيفة النعمان بن ثابت فيمثلون أهل الرأي و القياس. حيث شككوا في معظم الأسانيد و اشترطوا في الاعتماد على الحديث شروطاً قلما تتوفر في كثير من الأحاديث، و اتصفوا بكثرة الفرضيات و التفريعات و الجري وراءها. ابن خلدون: المقدمة، ص ص 283، 284؛ عبد العزيز فيلاكي: تلمسان، ج2، ص 432.

(3) ابن الأبار: التكملة، ج2، ص 676.

(4) يهتد علم أصول الفقه باستنباط الأحكام من الأدلة الشرعية التي مصادرها القرآن و الحديث و إجماع الصحابة رضوان الله عليهم. و القياس و يعد شافعي أول من وضع علم الأصول في كتابه "الرسالة". ثم تبعه من الحنفية أبو زيد الدبوسي (ت 430هـ/1039م) من خلال كتابيه "تقويم الأدلة" و "تأسيس النظر" ثم الإمام الجويني (ت 478هـ/1085م) في كتابه "البرهان" و الغزالي في كتابه "المستصفى"، و الذي عمل فقهاء الأندلس النازحين إلى بجاية على تعليمه لطلبتها خلال القرن السابع الهجري/13م. ابن خلدون: المقدمة، ص 288؛ الغبريني: المصدر السابق، ص ص 100، 186.

(5) يرمي علم أصول الدين إلى إثبات العقائد الدينية بالأدلة العقلية، والدفاع عنها بالحجج ضد المنحرفين عن مذاهب السلف و أهل السنة. و سر هذه العقائد الإيمانية هو التوحيد، وقد عرف علم أصول الدين بعدة أسماء: علم الكلام أو علم العقائد أو علم التوحيد أو علم الذات و الصفات و مصادره على نوعين مصنفات في تاريخ الفرق الإسلامية تتعرض لأفكار الفرق و تبين عقائدها و مصنفات في العقائد الإسلامية، و هي عرض لأراء الفرق من خلال العقائد، و تحتوي على مادة أصول الدين. ابن خلدون: المقدمة، ص 240؛ حسن حنفي: علم أصول الدين عن موسوعة الحضارة العربية الإسلامية، ج2، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، ط1، 1986، ص 7 و ما بعدها.

(6) حمل أبو زكريا يحيى الزواوي من المشرق إلى بجاية كتاب الأصلين لأبي طالب أحمد بن رجا اللخمي. الغبريني: المصدر السابق، ص 138.

القصري وأبي إسحاق إبراهيم بن أحمد الخطيب (القرن 7 هـ) و أبي عثمان سعيد الجمل، و أبي الحسن علي بن عمران الملياني (تـ 670هـ/1271م) و أبي محمد عبد الحق بن الربيع (تـ 675هـ/1277م) و أبي الحسن عبيد الله بن محمد النفري (تـ 642هـ/1244م)(1).
 في حين كان لأخرين مشاركات واجتهادات حيث صنف أبو علي الحسن المسيلي كتاب "التذكرة في أصول الدين" ظل إلى ما بعد القرن السابع الهجري/13م، مرجعا للبجائيين(2) و قد سجل الغبريني انطبعا حسنا عن هذا المؤلف بقوله : " طالعته و كررت النظر فيه فرأيت من أجل الموضوعات في هذا الفن"(3). كما نبغ أبو محمد عبد الله الشريف في علم العقائد، فكان يثبت العقائد الدينية بالأدلة اليقينية، و يؤسس العقيدة الإسلامية على أسس عقلية برهانية، ليتمكن طلبته من فهمها و الدفاع عنها و قد علق الغبريني في قوله : " له في علم العقائد باع و ساع و فكر مطاع يميظ به شبه الملحددين و يثبت صور الحق بواضح البراهين"(4). وكذلك كان لأبي يوسف يعقوب المنجلاتي (تـ 690هـ/1291م)(5) و أبي العيش محمد بن أبي زيد الرحيم الخزرجي تصانيف في العقائد و كتب في أصول الفقه، و لم تسعنا المصادر في الكشف عن عناوينها(6).

— العلوم اللسانية:

— اللغة:

يربط عبد الرحمن بن خلدون بين تطور علوم النحو و اللغة و البيان بازدهار العمران و تتأقصها بتراجعها(7). و من هذا المنظور انحصرت هذه العلوم في المغرب الأوسط خلال القرنين السادس و السابع الهجريين في بجاية و تلمسان، بحكم ازدهار عمرانها الذي جذب إليه العلماء و الفقهاء والصوفية، و يأتي اهتمام الصوفية بهذه العلوم بناءً على :
 أولاً: لقد كانت حاجتهم ماسة إلى تفسير القرآن و بلوغ أسرارهِ والتدقيق في معانيهِ وفي الإمام بمعارف العلوم الدينية الأخرى، خاصة وأن أغلبهم كان يجمع بين الشريعة والتصوف(8).

(1) الغبريني: عنوان الدراية، ص ص 86، 170، 176، 198، 199، 201.

(2) التبتكتي: نيل الإبتهاج، ص 104.

(3) الغبريني: المصدر السابق، ص 66.

(4) نفسه، ص 177.

(5) نفسه، ص 226.

(6) يحي بن خلدون: بغية الرواد، ج 1، ص 128.

(7) المقدمة، ص ص 340، 342.

(8) حول أهمية اللغة و النحو و البيان في استنباط الأحكام الشرعية من القرآن و السنة. وفي فهم إعجاز القرآن.

أنظر ابن خلدون: المقدمة، ص ص 339، 342.

ثانيا: رغبتهم في تعريب مجتمع المغرب الأوسط و الإبتعاد به عن استعمال الإزدواج اللغوي باللسان البربري و العربي، الذي شجعه الموحدون بغية نشر دعوتهم(1)، فلم تطلعننا المصادر على أنهم درسوا باللسان البربري رغم أن جلمهم ينتمي إلى أصول بربرية، و خير مثال نسوقه هو مجالس الدرس التي كان ينشطها صوفية من قبائل زواوة، و بني مجلات، و بني يتورغ في مساجد بجاية باللغة العربية(2). و من الصوفية الذين تركوا آثارا و مشاركات في هذا الفن ببجاية نذكر أبا محمد عبد الحق الإشبيلي مؤلف كتاب "الحاوي في اللغة" في ثمانية عشر مجلدا(3) و كتاب "الغريبين في اللغة"(4). و قد اعتنى أبو الحسن عبيد الله النفري (تـ 642هـ/ 1244م) بالنحو، فوضع كتابا شرح فيه مبادئ النحو العامة من كتاب المفصل لأبي القاسم الزمخشري (تـ 538هـ/ 1143م)(5). أما أبو عبد الله الحسن بن ميمون القلعي (تـ 673هـ/ 1275م) فقد كان يدرس علم اللسان(6).

و يعد مجلسه من أكبر مجالس الدرس في بجاية غصون القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي، حيث امتاز بكثرة تلامذته، أشهرهم أبو العباس أحمد بن أحمد الغبريني، درس عليه ما يربو عن عشر سنين فقد ذكر أنه كان يأخذ علمه من أمهات كتب النحو و اللغة مثل كتاب "سيبويه" و كتاب "الإيضاح" لأبي علي الفارسي(7) و قانون أبي موسى الجزولي، و كتاب المفصل للزمخشري، فضلا على قدرته الفائقة في علم التصريف الذي سلك فيه منهج أبي التتح عثمان بن جني (تـ 392هـ/ 992م) و البحث في العلل و الأسباب، وإمعان التفكير و النظر(8). و لم يبق القلعي مجرد مقلد لجهابذة النحو من العرب و الفُرس، بل ألف مجموعة من كتب في النحو هي: "الموضح في علم النحو" و "حقوق العيون في تنقيح القانون" و نشر الخفي في

(1) عبد العزيز فيلاكي: تلمسان، ج2، ص 440.

(2) الغبريني: عنوان الدراية، ص ص 136، 142، 167، 216، 226.

(3) الغبريني: المصدر السابق، ص 74، يذكر ابن الأبار كتاب الحاوي بعنوان "الوعي" وقال بأنه في خمسة وعشرين جزءا و أن الإشبيلي ظاهى به. كتاب الغريبين للهروي. التكملة، ج2، ص 699.

(4) الذهبي: شذرات الذهب، ج4، ص 271.

(5) الغبريني: المصدر السابق، ص 176؛ اقتصر الزمخشري في كتابه المفصل على المبادئ العامة لعلم النحو. ابن خلدون: المقدمة، ص 340.

(6) تضد علوم اللسان أربعة فنون هي: النحو و اللغة و البيان و الأدب. ابن خلدون: المقدمة، ص 339.

(7) أخذ سيبويه علم النحو و قواعده عن الخليل بن أحمد الفراهيدي. و أكمل تقاريعها واستكثر من الأدلة والشواهد و ضمنها في كتابه المعروف باسمه، و لما جاء أبو علي الفارسي وضع مختصرا للمتعلمين سماه "الإيضاح" افتنى فيه طريقة سيبويه. ابن خلدون: المقدمة، ص 340.

(8) الغبريني: المصدر السابق، ص 94.

مشكلات أبي علي الفارسي(1). كما أدخل الصوفية الأندلسيون إلى بجاية طريقتهم الخاصة في تدريس هذه العلوم(2). ومن أبرزهم أبو الحسن الحرالي و أبو عبد الله محمد القصري، و أبو إسحاق إبراهيم بن أحمد الخطيب و أبو القاسم أحمد بن عثمان القيسي(3)، و أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن الشاطبي (ت 691هـ/1293م)، الذي كان يذاكر مع طلبة بجاية و علمائها هذا الفن، و يقوم بتدليل كل ما استشكل عليهم من كتاب "مشكلات القاتون للجزولي" و ترك شرحاً في النحو على مقدمة أبي موسى الجازولي(4).

— الأدب (النثر — الشعر):

وضع ابن خلدون مفهومًا واسعًا للأدب، حين عرفه بأنه على فئتين الشعر المنظوم أي الكلام الموزون المقفى و النثر أي الكلام غير الموزون، و يشتمل بدوره على النثر المسجوع، الذي يؤتى به قطعاً و يلتزم في كل كلمتين منه قافية واحدة و النثر المرسل الذي يطلق فيه الكلام إطلاقاً، و لا يقطع أجزاء، بل يرسل إرسالاً من غير التزام بالقافية و لا غيرها، و يستعمل في الخطب و الدعاء و الترغيب و الترهيب(5). و من هذا المفهوم الشامل يتضح أن لفظ الأدب يعني النثر و الشعر. و هما ميدانان واسعان ضرب فيهما الصوفية بسهم و افرا نستجلي إسهاماتهم فيما يلي:

النثر:

منذ القرن السادس الهجري/12 الميلادي، غلب على النثر فن الرسائل بأنواعها الأدبية — الإخوانية — و الشرعية و الرسمية — الديوانية — و العلمية، بالإضافة إلى فن الخطابة، حيث تطورت بشكل ملفت للإنتباه نتيجة جملة من العوامل هي:

أولاً : إتساع رقعة الإمبراطورية الموحدية و حاجة خلفائها الموحدين إلى نشر مذهبهم في كامل أنحاء المغرب و الأندلس، تطلب الإتصال الدائم بين الخلفاء و ولايتهم، و بين الخلفاء والريعية(6).

(1) الغبريني: عنوان الدراية، ص 95.

(2) يذكر ابن خلدون أن طريقة الأندلسيين في تدريس هذا الفن. تختلف عن البصريين و البغداديين و الكوفيين.

المقدمة، ص 340.

(3) الغبريني: المصدر السابق، ص 116، 148، 170، 201.

(4) نفسه، ص 126.

(5) المقدمة، ص 351.

(6) الطاهر محمد توات: أدب الرسائل في المغرب العربي في القرنين السابع و الثامن الهجريين، ديوان المطبوعات

الجامعية، الجزائر، 1993، ص 54.

ثانيا : الضرورة الدينية التي أوجدها الإسلام في مجتمعاته، تطلبت معرفة الحدود، وكيفية التكيف مع المواقف و المستجدات السياسية والإقتصادية و الحضارية، التي فرضتها طبيعة التواصل بين المغرب الأوسط، و الدول الأخرى في المشرق و المغرب و الأندلس، و الضفة الجنوبية من البحر المتوسط خلال القرنين السادس و السابع الهجريين/ 12 و 13 الميلاديين(1).

ثالثا: حاجة رواد العلوم العقلية إلى إيصال أفكارهم، وحقائقهم العلمية إلى المجتمع والدولة ليستفاد منها فضمونها في قالب نظري علمي الطابع يعتمد على عنصري الفكرة واللفظ(2).

رابعا: تعاظم نشاط حركة الإسترداد المسيحي بالأندلس في النصف الأول من القرن السابع الهجري/ 13 الميلادي، و أثرها في انتقال الأدباء والكتاب الأندلسيين إلى المغرب الأوسط واستقرارهم في بجاية(3) وتلمسان(4) بفضل العناية البالغة التي أولاها سلاطين بني حفص وبني زيان لهؤلاء الأندلسيين. حيث عقدوا لهم ظهائر تنص على إقطاعهم الأراضي و الضياع وتمليكها لهم و لأبنائهم ولأبناء أبنائهم من بعدهم. كما كرموهم بالإحترام والتبجيل ليمحو عنهم الأثر النفسي الذي أصابهم من جراء فقدانهم أوطانهم(5). مما سمح لهم بالاستقرار والمساهمة في إثراء الحركة الأدبية بالمغرب الأوسط، و نقل خصائص و فنون الكتابة الأندلسية التي امتزجت بأدب المغرب الأوسط، وشكلت صورة رائعة الجمال الفني و الذوق الأدبي الرفيع.

و من هذا المنظور، ظهر خلال القرنين السادس و السابع الهجريين / 12 و 13 الميلاديين، صوفية جمعوا بين فنون الألب برمتها مثل أبي العيش محمد بن أبي زيد عبد الرحيم الخزرجي الإشبيلي — عاش في القرن السادس الهجري — كان أديبا و شاعرا وخطاطا(6)، وأبي بكر سعادة الإشبيلي اشتهر بالنقد الأدبي(7). كما كان أبو إسحاق إبراهيم بن ميمون الزواوي (ت 686هـ/ 1287م) شاعرا و أديبا. نظمه و نثره مستحسنان(8). فضلا على أبي الحسن عبيد الله محمد النفزي الشاطبي (ت 642هـ/ 1244م)، قال عنه الغبريني : "له شعر بارع و أدب

(1) الطاهر محمد توات: أدب الرسائل ، ص 81.

(2) نفسه، ص 31.

(3) الغبريني: عنوان الدراية ، ص ص 250، 257، 259.

(4) ابن خلدون: العبر، ج7، ص 163 : التتسي: نظم الدر، ص ص 127، 128، ابن مريم: البستان، ص 227.

(5) حول نماذج من الظهائر التي عقدها الحفصيون و الزيانيون للأندلسيين في القرن السابع الهجري. أنظر الطاهر محمد توات: أدب الرسائل، ص 271 و ما بعدها.

(6) يحيى بن خلدون: بغية الرواد، ج1، ص 129.

(7) نفسه، ج1، ص 121.

(8) الغبريني: عنوان الدراية، ص 182.

غض يائع"، مع درايته وإلمامه بعلوم اللسان من لغة و نحو⁽¹⁾. بينما جنح صوفية آخرون إلى الإعتناء بفنون معينة من الأدب نستعرض إسهاماتهم كالتالي: ففي ميدان الرسائل الأدبية — الإخوانية —⁽²⁾ المعروفة عند الصوفية بالمكاتبات السنية⁽³⁾ التي كان الصوفية يتبادلونها فيما بينهم. وأغراضها التشوق والثناء المدح والنصح و طلب الدعاء.

و فيها لم يلتزم الصوفية بأسلوب النثر المرسل فحسب، بل أقمحو الشعر في مراسلاتهم، و كأن ابن خلدون يستقرئ هذا النوع من المراسلات في قوله: " و قد استعمل المتأخرون أساليب الشعر و موازينه في المنثور من كثرة الأسجاع و التزام التقفية و تقديم النسب بين يدي الأغراض و صار هذا المنثور من باب الشعر و فنه"⁽⁴⁾. و يمكن التعرف على شكل هذه الكتب من خلال مراسلات بين أبي مدين شعيب في بجاية و تلميذه أبي محمد عبد العزيز بن أبي بكر (تـ 621هـ/1225م) الذي كتب إلى شيخه يثني عليه ويصف فضله و يشيد بصفاته وخصاله الحميدة في كتاب منه هذه الأبيات: (الطويل)

شعيب ولي الله ســـــر عباده أبو مدين مغنى الأنام بفخره
فيا جنة المأوى و علم الهدى و يا ناشرا علم الإله بأمره
حضرت و لم تحضر و غبت و لم تغب و ما كنت في كل بجانب ظوره
فنورك نور الله له و هـــــل إلى أحد في الناس إطفاء نوره⁽⁵⁾

فرد عليه أبو مدين في قوله: " أما بعد فإنه من اتقى الله سبحانه وقاه، ومن توكل عليه حق التوكل كفاه، و من استعاذ به نجاه، و من شكره والاه، و من فرضه جزاه، و أجعل التقوى عماد قلبك، و جلاء بصرك، فإنه لا عمل لمن لا نية له، و لا أجر لمن لا خشية له ... ضاق صدري حين أتت المراكب، و لم نر لك فيها كتابا فرأيتك في النوم و أنت تقول لي إن كنت تريد سلامتك على الدنيا فلا تسلم علي، و لا نسلم عليك، و إن كنت تريد الآخرة فسلامك يبلغني،

(1) عنوان الدراية، ص 136.

(2) هي الرسائل التي يتبادلها الأدباء و الإخوة و الأصدقاء، و تعرف بمصطلحات عديدة منها: الرسائل الإخوانية و الاجتماعية و الخاصة و الأدبية، تعبر عن أغراض متعددة كالتشوق و الثناء و الشكر و المدح و التهنية و التعزية و التحية و الشفاعة و التهادي، ولمزيد من الإطلاع حول هذه الرسائل. أنظر الطاهر توات: أدب الرسائل، ص 279 و ما بعدها.

(3) ابن القنفذ: أنس الفقير، ص 54.

(4) المقدمة، ص 351.

(5) ابن القنفذ: المصدر السابق، ص 98.

وإن كنت لم تكاتبني، و سلامي يبلغك، و إن لم أكاتبك، فزال عن قلبي ما كنت أجده من القبض،
فإنه سبحانه لا يقطعك عني يقظة ولا نوم و السلام" (1).

و يتضح من خلال هذه المكاتبة، القيمة الأدبية للرسالة، حيث جمع أبو مدين بين أسلوب
النثر المسجع و النثر المرسل، و طرق عدة أغراض كالنصح و العتاب و التشوق و المناجاة (2).
و هي أغراض يستخدم فيها أعذب الألفاظ، و اللطف المعاني التي تكون مشحونة بالمحبة
الصادقة. و لا غرابة أن نجد الصوفية يستعملون ألفاظ تعد تعابير محورية تعكس التشوق
و المنجاة و النصيح مثل قلب، روح، سلام، القبض، التوكل، الشكر، التقى.

و إلى جانب مراسلاتهم الخاصة، كان الصوفية يرسلون الفقهاء والأدباء، فقد ورد عن
الغبريني بعض المراسلات التي جرت بين الصوفي أبي محمد عبد الحق بن الربيع البجائي
(ت 675هـ/1277م)، و الأديب الأندلسي أبي المطرف أحمد بن عميرة (ت 658هـ/1260م)،
قال عنها بأنها : " قل ما يوجد مثلها في الزمان" (3). كما كان أبو عثمان سعيد بن حكم القرشي
(ت 680هـ/1281م) يرسل من ميورقة صوفية و فقهاء بجاية (4). مما يدل على كثافة الرسائل
السنية — الإخوانية — التي لم يعتن بها المؤرخون وأصحاب كتب المناقب كثيرا بتدوينها. و على
العموم فإن الرسائل السنية — الإخوانية — بالنسبة للصوفية هي عبارة عن تجديد للعهد و تأكيد
الإلتزام بالطريقة و السمو بالنفس إلى مرتبة التجرد من الدنيا و زخرفها و تعبئتها بمعاني التوكل
و التقوى و الخشية من الله، أما من حيث الشكل، فلم يتقيدوا فيها بأوزان أو قواف، فهي بحق كما
قال أحد الباحثين " متنفس حر للتعبير عن العواطف الشخصية" (5). التي عادة ما تكون عند
الصوفية نابعة من الاشتراك في نفس التعاليم أو الطريقة الصوفية.

و في ميدان الرسائل الرسمية أو ما تسمى بالديوانية أو الإنشائية (6)، فإن إسهامات
الصوفية فيها يعد ضئيلا و محدودا، رغم الملكات القوية التي يتمتعون بها في هذا الميدان، لكنهم
كانوا ينزعون إلى الإبتعاد عن الحكام و السلاطين تعففا من المرتبة و زهدا في المنزلة و العيش
الرغد داخل البلاط، و من أبرز الصوفية في هذا الميدان نذكر في القرن السادس الهجري أبو

(1) ابن القنفذ: أنس الفقير، ص 99.

(2) للاطلاع أكثر حول هذه الأغراض. أنظر الطاهر توات : أدب الرسائل، ص 281 وما بعدها.

(3) عنوان الدراية، ص 253.

(4) نفسه، ص 254.

(5) الطاهر توات: أدب الرسائل، ص 81.

(6) نفسه، ص 84.

الزهر بن الربيع البجائي الذي كان كاتباً لدى عمال الموحدين في بجاية (1). وأبو عبد الله محمد بن حسان التاونتي الشهير بابن الملي (ت 590هـ/1193م) الذي كان يعمل كاتباً عند أحد أعيان الأندلس (2)، وفي القرن السابع الهجري/13م، نجد أبا عبد الله محمد بن الخميس (ت 708هـ/1309م)، صاحب القلم الأعلى في بلاط أبي سعيد عثمان بن يغمراسن و لعلو كعبه في هذا الفن قال عنه يحيى بن خلدون : " بأنه دجاج لا نظير له " (3).

و عموماً فإن موضوعات الرسائل الديوانية كانت تدور حول السلطة و علاقتها برعايتها في الأمور الدينية و الدنيوية بحيث كانوا يلتزمون فيها الجدية و عدم استخدام الأساليب الشعرية حتى يكون الكلام مطابقاً لمقتضى الحال (4).

و في فن الخطابة ظهرت مجموعة من الصوفية اشتهروا بالقدرة على التأثير في النفوس نذكر منهم أبا زكريا يحيى الزواوي (5) والخطيب محمد بن إسماعيل المتيشي (ت 625هـ/1228م) (6) و أبا عبد الله بن الحجام (7)، و أبا عثمان سعيد بن حكم القرشي (ت 680هـ/1282م) الذي ذكره الغبريني بأنه فصيح القلم و اللسان (8)، و أبا عبد الله محمد المعافري الشهير بابن الخراط الذي كان يخطب في بجاية بجامعها الأعظم و جامع القصبة (9). وكانت المواضيع التي يتناولونها تدور كلها حول الترغيب و الترهيب (10) والدعوة إلى الجهاد، وافتتداء الأسرى (11) و مساعدة الفقراء (12).

و يبدو أن هذه المواضيع كانت السمة الغالبة على فن الخطابة في القرنين السادس والسابع الهجريين/ 12 و 13 الميلاديين، غير أن عدم احتفاظ المصادر بخطب الصوفية لم تمكننا من تكوين نظرة دقيقة عن بنية الخطبة من حيث الشكل و مضمونها، غير أن قدرتها على الوصول

(1) ابن القنفذ: أنس الفقير، ص 101.

(2) ابن الزيات: التشوف، ص 622.

(3) بغية الرواد، ج 1، ص 109.

(4) ابن خلدون: المقدمة، ص 352؛ حول هذه الرسائل. أنظر الطاهر توات: المصدر السابق، ص ص 84، 85.

(5) الغبريني: عنوان الدراية، ص 136.

(6) ابن الأبار: التكملة، ج 2، ص 622.

(7) يحيى بن خلدون: بغية الرواد، ص 254.

(8) الغبريني: المصدر السابق، ص 254.

(9) نفسه، ص 140.

(10) نفسه، ص 136.

(11) يحيى بن خلدون: المصدر السابق، ج 1، ص 102.

(12) ابن الزيات: التشوف، ص 89.

إلى مسامع الناس، و النفوذ إلى عقولهم، و التأثير في أنفسهم، توحى باستخدام الصوفية لعلم
البلاغة و الأساليب الشعرية المؤثرة و اللغة المفهومة.

ناهيك عن دورهم في الكتابة الدينية أو ما تعرف بالكتابة الشرعية حيث ظهر فضلهم
جليا في كتابة الوثيقة لما لها من أهمية في حياة مجتمع المغرب الأوسط خلال القرنين السادس
والسابع الهجريين/ 12 و 13 الميلاديين، لكونها مستمسكا ماديا يلتزم الأفراد بما تتضمنه من
اتفاق في البيع و الشراء والميراث و سائر المعاملات، و هي عقد شرعي بين المتعاقدين(1)
والمختص بكتابتها يجب أن يكون على معرفة تامة بعلوم اللسان من نحو و لغة و بيان، و على
دراية بالأحكام الشرعية فضلا على حسن الخط(2). و من الصوفية الذين تألقوا في هذا الفن
ببجاية نذكر أبا محمد عبد الحق الإشبيلي (3) و أبا الحسن علي بن عمران الملباني — ابن
أساطير— (تـ670هـ/1271م)(4)، وأبا محمد عبد الحق بن الربيع البجائي، الذي انفرد بالتفوق
في هذا الفن بدون منازع في وقت كان في المغرب الأوسط أشهر الأندلسيين المختصين في
الكتابة الشرعية، مثل أبي عبد الله محمد بن الآبار (تـ658هـ/1260م) وأبي بكر بن خطاب
(تـ688هـ/1289م)، و أبي المطرف أحمد بن عميرة (تـ658هـ/1260م)، الذي اعترف
بتفوق ابن الربيع في قوله : "أما الكتابة الأدبية فنحن فيها و إياه على نسق، و أما الشرعية
فقد انفرد بها عن الناس"(5). و قد امتازت كتابته الشرعية بالسجع فكان يلتزم في كل كلمتين
بقافية — الفاصلة — واحدة، و هذا نموذج من كتاباته في وثيقة ابتياع سفينة قال فيها : " اشترى
فلان السفينة الفلانية بجميع ما يحتاج إليها جارية و راسية"(6)، و زاد من تألقه في هذا الفن
تمكنه من الخط حيث كان يكتب بالخط الشرقي والمغربي على فنون من ريجاني و تحساني
وديواني و إذا ما بدأ بكتابة وثيقة بخط معين يلتزم به إلى آخره(7).

(1) كان القضاة في بجاية يعتمدون على الموثق في تسجيلهم للقضايا، كما أن الناس يعودون إليه لاستخلاص ما
يحتاجون إليه من وثائق المحاكمات. الغبريني: عنوان الدراية، ص 241.

(2) نفسه، ص 86 و ما بعدها.

(3) نفسه، ص 199.

(4) نفسه، ص 199.

(5) نفسه، ص 87.

(6) نفسه، ص 86.

(7) نفسه، ص 86.

— الشعر:

أدى ازدهار الحركة الفكرية و الأدبية في المغرب الأوسط خلال القرنين السادس و السابع الهجريين إلى نمو الشعر و تطور أغراضه، فلم يعد مقتصرًا على الشعراء و الأدباء فحسب، بل تعدى إلى الصوفية الذين نقلوا لنا أحاسيسهم الدينية و زهدهم و تجاربهم الصوفية في قصائد، وأضافوا من خلالها إلى الشعر أغراضا دينية الطابع متمثلة في الزهد و المدائح و التوسلات و الإبتهالات و التصوف، فضلا على المدح و الوصف. و لا عجب أن نجد للصوفي الواحد منهم أكثر من غرض، و هذه عينة من الشعراء الصوفية نتتبع إسهاماتهم في هذه الأغراض الشعرية. ففي شعر الزهد تعددت أغراضه بين الدعوة إلى ترك الدنيا و الزهد فيها، و التذكير بالموت و الدعوة إلى عمل الآخرة. ظهر في القرن السادس الهجري/12م، أبو محمد عبد الحق الإشبيلي الذي يقول داعيا إلى الزهد في الدنيا : (الوافر)

دع الدنيا لطالبها و جافي بنفسك عن مزاحمة القوافي
و خذ منها كفافا من خلال فإنك لا تلام على كفاف(1)
و قوله في التذكير بالموت : (الخفيف)
إن الموت و المعاد لشغلا و أذكرك لذي النهى و بلاغا
فاغتنم خطتين قبل المنايا صحة الجسم يا أخي و الفراغا(2)
و قوله أيضا : (البسيط)

و روعة الموت لها سكرة و مثلها من روعة تسكر
و بين أطباق الثرى منزل ينزل الأعظم الأحقر
يترك ذو الفخر به فخره و صاحب الكبر به يصغر(3)

و الظاهر أن عبد الحق الإشبيلي لم يكن مجددا في هذا النوع من الشعر، بقدر ما كان مقلدا لمن سبقوه من شعراء الزهد المشاركة و المغاربة. فأشعاره حسب رابح بونار تمثل "قبسا من روح المعري في لزومياته، و تقليدا لأسلوب أبي العتاهية في زهدياته"(4). أما في القرن السابع الهجري/13م، فقد تلقى شعر الزهد في المغرب الأوسط جرعة قوية على أيدي شعراء صوفية من بينهم:

(1) ابن الزبير: صلة الصلة، ص 6.

(2) نفسه، ص 7.

(3) نفسه، ص 7.

(4) عبد الحق الإشبيلي: محدث القرن السادس الهجري، مجلة الأصالة، السنة الرابعة، العدد (19)، مارس أفريل

1974، ص 270.

أبو زيد عبد الرحمن بن يخلفتن بن أحمد الفزازي القرطبي (ت 627هـ/1230م)(1) استقر في تلمسان، حيث وصف التبتكتي شعره الزهدي بالشعر البليغ(2). وكذلك أبو عبد الله محمد بن صالح الكناني الشاطبي (ت 699هـ/1301م) الذي استقر في بجاية واشتهر بشعره الحسن على حد تعبير الغبريني، فضلا على دوره في تلقين الطلبة دواوين الشعر الزهدي تفقها، كشعر أبي العلاء المعري، و حبيب بن أوس(3).

و من أشعاره، قوله: (البسيط)

جعلت كتاب ربي لي بضاعة فكيف أخاف فقرا وإضاعاة

و أعددت القناعة رأس مال وهل شيء أعز من القناعة(4)

و لم يبار هذين الأندلسيين في هذا الغرض، سوى أبو عبد الله محمد بن الحسن التميمي

القلعي (ت 673هـ/1275م)، الذي من أشعاره الزهدية قوله: (البسيط)

أنظر لمن باد تنتظر آية عجا و عبرة لأولي الألباب و العبر

أين الألي جنبوا خيلا مسومة و شيدوا إرما خوفا من القدر

لم تغنهم خيلهم يوما و إن كثرت و لم تفد إرم للحادث النكر

بادوا فعادوا حديثا إن ذا عجب ما أوضح الرشد لولا سيء النظر(5)

و في التذكير بالموت يقول: (البسيط)

هو الحمام فلا تبع زيارته و لا تقل ليتني منه على حذر

يا ويح من غره دهر فسر به لم يخلص الصفو إلا شيب بالكدر(6)

و قوله أيضا في الدعوة إلى عمل الآخرة: (البسيط)

الخبر أصدق في المرأى من الخبر فمهذ العذر ليس العين كالأثر

و اعمل لأخرى و لاتبخل بمكرمة فكل شيء على حد إلى قدر(7)

و أشعاره الزهدية هذه، التي قدرها الغبريني بالمجلدات، كانت متداولة بين أيدي الناس في بجاية، خلال القرن السابع الهجري/ 13 الميلادي، لكن القلعي لم يكن مجددا، بقدر ما كان مقلدا

(1) هو أخو الشاعر أبي عبد الله محمد الفزازي القرطبي. المقري: نفح الطيب، ج4، ص 467.

(2) كفاية المحتاج، ص 44.

(3) عنوان الدراية، ص ص 104، 106.

(4) المقري: نفح الطيب، ج4، ص 316.

(5) الغبريني: المصدر السابق، ص ص 97، 98.

(6) نفسه، ص 97.

(7) نفسه، ص 97.

على طريقة حبيب بن أوس(1). و يتضح من خلال هذه الأشعار الزهدية، أن الشعر الزهدي في المغرب الأوسط خلال القرنين السادس و السابع الهجريين/ 12 - 13 الميلاديين، يُعد امتدادا لشعر الزهد لمرحلة ما قبل القرن السادس الهجري، من حيث الأغراض البلاغية و الألفاظ البيانية(2). كما أن القائلين به يعدون مقلدين لأبي العتاهية و المعري و حبيب بن أوس، إلا أن الجديد فيه كونه يحمل عاطفة صادقة، مفعمة بالتقوى و الورع، لأن هؤلاء الشعراء مارسوا التصوف عمليا، و ألموا به نظريا، وبالتالي فإن الطابع الزهدي لشعرهم، هو الزهد الوجداني الذاتي النابع عن ممارسة حقيقية لفكرة الزهد في الدنيا. فضلا على أنه يحمل قيمة تاريخية من حيث استشهاد أصحابه بتاريخ الأمم التي خلت، قصد الإعتبار من تجارب الإنسان الفانية، وإثباتها باعثا قويا لزهدهم في الدنيا و ملذاتها(3).

و لم يطرق هؤلاء الصوفية شعر الزهد فحسب، بل طال اهتمامهم غرض المدائح التي يمدحون فيها النبي (ص) و يذكرون صفاته، و يشيدون بمعجزاته، و يتشوقون لزيارة قبره، فنظموا في ذلك القصائد الطويلة، المؤثرة في النفوس. حيث يعد عبد الرحمن الفازازي (تـ 627 هـ/1270م)، رائد هذا الغرض الشعري، حتى أنه لقب بصاحب الأمداح في سيد الوجود محمد (ص). و نستشف الخصائص الفنية لشعره في هذا الغرض، من خلال تعليق المقرئ عليه : " له في مدح النبي (ص) بدائع، قد خضع لها البيان و سلم أعجز بتلك المعجزات نظاما... و أوجز في تحبير الآيات البينات، فجلا سحرا و رفع للقوافي راية استظهار، تخير فيها الأظهر، فعجم وعشر و شفع و أوتر "(4). و يتضح من خلال هذا التعليق أن الفازازي استعمل في شعره المدائح والأسجاع و المحسنات اللفظية كالجناس و الطباق و المقابلة و التورية، وأنه استغل البلاغة أحسن استغلال في صياغة قصائده التي استقى أفكارها و روحها من القرآن، مما زادها سحرا.

(1) عنوان الدراية، ص 99.

(2) راجع بونار: المغرب العربي تاريخه و ثقافته، ص 133 و ما بعدها.

(3) حول هذا المعنى أنظر استشهاد أبي عبد الله محمد بن الحسن التميمي القلعي (تـ 673 هـ/1273م)، بتاريخ

الأمم الفانية، في قوله : (البيسط)

أودي بدارا و أودي بابن ذي يزن	و قلَّ غرب هرقل إنه لَحَرَّ
و لم يفسأ مالا و لا ولدا	و مزقه يد التشيت في الأثر
و لتفتكر في ملوك العرب من يمن	و لتعتبر بملوك الصين من مضى
أفناهم الدهر أولاهم و آخرهم	لم يبق منهم سوى الأسماء و السير

الغبريني ك المصدر السابق، ص 98.

(4) نفح الطيب، ج4، ص 468.

فضلا عن أبي عبد الله صالح الشاطبي (ت 699هـ/1301م)، الذي يقول متشوقا إلى زيارة قبر الرسول (ص) : (الطويل)

أرى العمر يفني و الرجاء طويل و ليس إلى قرب الحبيب سبيل
حباه إله الخلق أحسن سيره فما الصبر عن ذاك الجمال جميل
متى يشفى قلبي بلثم ترابه و يسمح دهر بالمزار بخيل
دللت عليه في أوائل أسطوري فذاك نبي مصطفى و رسول (1)
و في نفس المعنى يقول أبو عبد الله محمد بن الحسين التميمي (ت 673هـ/1275م):
(الطويل)

و إني أدعو الله دعوة مذب عسى انظر البيت العتيق و النثم
فيا طول شوقي للنبي و صحبه و يا شد ما يلقي الفؤاد و يكتم
إليك رسول الله أرفع حاجتي فأنت شفيع الخلق و الخلق هيم
فقد سارت الركبان و اغتتموا المنى و إني من دون الخلائق محرم (2)
و في الطمع في رحمة الله، و شفاعة الرسول (ص) يقول : (الطويل)

فيا سامع الشكوى أقلني عثرتي فإنك يا مولاي تغفو و ترحم
و يا سامعين استوهبوا إلى دعوة عسى عطفه من فضله تنسم
و قد أثقلت ظهري ذنوبا عظيمة و لكن عفو الله أعلى و أعظم
و أختم نظمي بالصلاة مرردا على خير خلق الله ثم أسلم (3)

و بالنظر في أشعار المدائح نجد الصوفية قد التزموا فيها ببساطة الأسلوب، و سهولة الألفاظ، مستعملين الخطاب المباشر في مدح الرسول (ص) و الإستجداد به شفيعا للخلق من الذنوب. و هو موقف لم نعهده من الصوفية في أشعار الزهد و الإبتهالات و التصوف، و يعزى ذلك إلى كون المدائح أصبحت خلال القرنين السادس و السابع الهجريين أثر شعبيا يتناقله الناس، و يرددونه كالأذكار و التسابيح، فهي إرث إجتماعي أكثر منه تجربة شوق ذاتية.

— شعر التوسلات و الإبتهالات:

ارتبط شعر التوسلات و الإبتهالات في المغرب الأوسط خلال القرنين السادس و السابع الهجريين بظروف تكررت فيها ظواهر الظلم و التعدي من جانب الولاة، و جباة الضرائب، فضلا على كونها مرحلة تعاقب فيها على حكم المغرب الأوسط خمس دول، الحمادية المرابطية،

(1) نفع الطيب، ج4، ص 340.

(2) الغبريني : عنوان الدراية، ص 96.

(3) نفسه، ص 97.

الموحدية، الحفصية، و الزيانية، و ما تبعه من اضطراب سياسي و اقتصادي و اجتماعي طال المجتمع بما فيه الصوفية، الذين لجأوا إلى الله بالشكوى و التوسل و التضرع، ليخلصهم من الأزمات التي حاقت بهم. و بالتالي فإن شعر التوسلات و الإبتهالات ينشط وقت الأزمات السياسية و الإجتماعية و النفسية. حيث يعد أبو الفضل بن النحوي الذي مكث في قلعة بني حماد ثلاث عشرة سنة رائد شعر التوسلات و الإبتهالات، و من أشعاره في التوجه إلى الله بالشكوى بعد نفاذ الصبر و القدرة على التحمل، قوله (البسيط)

لبست ثوب الرجا و الناس قد رقدوا و قمت أشكو إلى مولاي ما أجد
و قلت يا سيدي يا منتهى ألمي يا من عليه بكشف الضر أعتمد
أشكو إليك أمورا أنت تعلمها مالي على حملها صبر و لا جلد
و قد مددت يدي للضر مشكيا إليك يا خير من مدت إليه يد(1)

كما نضم قصيدته الجيمية المسماة بالمنفرجة، انعكس فيها إيمانه العميق بأن الأزمة مهما اشتد وطوها، فإن مآلها الفرج. داعيا إلى الإستعانة بالقرآن، و قيام الليل في تأمل و تمعن مع الإجتهد في العبادة قصد الوصول إلى الكشف، معتبرا هذه الدرجة قمة العيش و بهجته وفرجته(2) و في هذا المعنى يقول : (المتدارك)

اشتدي أزمة تنفرج قد أذن ليك بالبلج
وظلام الليل له سرج حتى يغشاه أبو السرج(3)

وقد نالت المنفرجة خلال القرنين السادس و السابع الهجريين/12 و 13 الميلاديين، اهتمام العامة و الخاصة، إذ أصبحت أثر يستعنون بها كلما حلت بهم النوائب، تيمنا و تبركا بأبي الفضل ليخلصهم ببركته مما هم فيه، و قد قام الفقيه أبو محمد عبد الله الخضرمي القرطبي (ت 636هـ/1239م)، لما أدخله الموحدين السجن في قسنطينة بتخميس قصيدة أبي الفضل الجيمية، فأطلق سراحه(4)، مما يبين استمرارها و تأثيرها على النفوس، و في دفع الكرب وتخليص الناس من شدائدهم، و قد قال عنها الغبريني بأنها : " مازالت هذه القصيدة أي (الجيمية) معلومة الإفادة

(1) رابح بونار : المغرب العربي تاريخه و ثقافته، ص 271.

(2) الغبريني: عنوان الدراية، ص 272 و ما بعدها.

(3) المنفرجة: مخطوط ضمن مجموع، دار الكتب التونسية، رقم 8372، ورقة 100، 101.

(4) الغبريني: المصدر السابق، ص 272.

ظاهرة الزيادة" (1)، بل أن الإهتمام بها تواصل في المغرب الأوسط إلى غاية القرن التاسع الهجري /15م (2).

— شعر التصوف:

و فيه يستعرض الصوفية أحوالهم و مواجدهم، التي هي حصيلة تجاربهم و اتجاهاتهم الصوفية، و يمكن التمييز بين نوعين من الشعر الصوفي، و هي شعر التصوف الفلسفي و شعر التصوف السني.

— شعر التصوف الفلسفي:

و فيه إعتد صوفيته الرمزية و الإشارات و الإحياءات، للتعبير عن اتجاهاتهم في الإشراق و وحدة الوجود، و الوحدة المطلقة في قالب من المحسنات البديعية و البيانية، تميل إلى الغموض. غلبت عليهم فيها عاطفة الحب الإلهي، التي كانوا يرتشفون منها حتى الغياب عن الوعي — السكر — فضلا على جنوحهم إلى توظيف الألفاظ الغزلية و الخمریات للدلالة على حقائقهم الصوفية. و من الشعراء الصوفية في هذا النوع نذكر: أبا محمد عبد الحق بن الربيع البجائي (ت 675هـ/1276م)، الذي نظم قصيدة طويلة من خمسمائة بيت، منها هذه المقاطع يستعرض فيها المجاهدات التي أصفته به إلى الكشف، ثم الوصول إلى المشاهدة، فيقول: (الكامل)

سفرت على وجه الجميل فأسفرا و بدا هلال الحسن منها مقمرا
و دنت فكاشفت القلوب بسرها و سقت شراب الأنس منها كوثر
و رأيتها في كل شيء أبصرت عيناى حتى عدت كلي مبصرا
و سمعت نطق الناطقين فكلهم الحمد و التسبيح عنها أخبرا (3)

و من قول ابن الربيع البجائي في هذا المعنى: (الكامل)

إفصاح قلبي لا يفني بمواجدي و بيانه لا يستقل بما جرا
لو كان سر الله يكشف لم يكن سرا و لكن لم يكن لينكرا (4)
و في هذا يقول أبو زكريا يحيى بن محجوبة القرشي السطيفي (ت 677هـ/1278م): (الطويل)
فكيف ترى ليلى إذا هي أسفرت ضحاء أبدت وارقا من دلالها
و كيف بها أن لم يغب عنا شخصا ولم تخل وقتنا من منال وصالها

(1) الغبريني: عنوان الدراية، ص 278.

(2) من القرآن تأليف أحمد النقوسي كتاب الأنوار المنبجلة على قصيدة ابن النحوي. أبو القاسم سعد الله: المرجع السابق، ج2، ص 118.

(3) الغبريني: المصدر السابق، ص 87.

(4) نفسه، ص 88.

و كيف يكون الأمر إن أنت كنتها
و كانتك تحقيقا فحلت لحالها (1)
و يتضح أكثر استعمال الألفاظ الغزلية و الخمريات في ديوان العفيف التلمساني
(تـ 690هـ/1291م)، الذي وظف عبارات المرأة و الخمر والحب و المكان و المنزل،
ليظهر تصوفه في وحدة الوجود بقوله : (الطويل)

و لم نر للغيد الحسان به سنا و هم من بدور التّم في حسنّها أسنى
بسنا بل بانات الحمى عن قدودهم و لا سيما في لينها البانة الغنا
و نلثم منهم التّرب إن قد مشت به سلمي و لبنى لا سلمى و لا لبنا (2)
و يصف حالة السكر عندما تتحقّق له الوحدة بالله فيقول : (الطويل)
و من ناولته الكأس معوقة الحمى يرى شرها أن يشرب الخمر و الدنا
و ما صرح العشاق جهلا و إنّما إذا سكر المشتاق من طرب غنى (3)
و في أشعاره أيضا دعوة صريحة إلى الإلتحاق بركب الفاتلين بوحدة الوجود من أمثاله،
فيقول : (البسيط)

فطف بحاناتهم عسى قبيس من بعض كساتهم بلا لهب
تصرف من صرفها همومك أو تصبح بالقوم ملحق النسب (4)
غير أن تألّق شعر التصوف الفلسفي كان على يد ابن الخميس التلمساني (تـ 708هـ/
1309م)، الذي طرق كل أغراض الشعر الصوفي تقريبا، حيث تعد قصيدته البائية⁽⁵⁾ نموذجا
يعكس المستوى الذي بلغه شعر الزهد في القرن السابع الهجري/13م، من حيث مستوى البيان
و البديع، و محتوئ الأفكار و الإستدلال بأحداث التاريخ، التي توحى بالإطلاع الواسع لابن الخميس
في هذا الميدان (6)، فيقول:

خدعت بهذا العيش قبل بلائه كما يخدع الصادي بلمع سراب
تقول هو الشهد المشور جهالة و ما هو إلا السم شيب بصاب (7)

-
- (1) نفسه، ص 119.
 - (2) الجزري: حوادث الزمان، ص 351.
 - (3) الجزري: حوادث الزمان، ص 351.
 - (4) نفسه، ص 352.
 - (5) حظيت هذه القصيدة بعناية السلطان أبي عنان المريني (تـ 752هـ — 759هـ/1351م — 1358م) الذي كان معجبا كثيرا بقصائد ابن الخميس. - المقرئ: نفح الطيب، ج 5، ص 366.
 - (6) أنظر القصيدة في: يحيى بن خلدون: بغية الرواد، ج 1، ص 110.
 - (7) نفسه، ج 1، ص 110.

لكنه التزم من حيث الشكل بنفس البناء المعتمد في القصائد الزهدية لمرحلة ما قبل القرن السابع الهجري؛ أي أنه بدأها معاتباً نفسه العتاب في قوله : (الطويل)

أنبت و لكن بعد أي عتاب و طول لجاج ضاع فيه شبابي(1)

و ختمها بالصلاة و السلام على الرسول (ص) في قوله : (الطويل)

على المصطفى المختار أركى تحية فتلك التي أعتد يوم الحساب

فذاك عتادي أو ثناء أصوغه كدر سحاب أو كدر سخاب(2)

أما في غرض التصوف الفلسفي فقد وظف هو الآخر الغزل والخمر في شعره، فيقول : (الكامل)

لو لم يكن خمرًا سلافا ريقها تزري و تلعب بالنهاى لم تحظر

و كذاك ساجي جفنها لو لم يكن فيه مهند لحظها لم يحذر

لو عجت طرفك في حديقة خدما و أمنت سطوة صدغها المتذمر

و عن المجاهدات التي كان يقوم بها ليلا، يقول : (الكامل)

إن كنت تجهل أنني لا أرقد فاسأل يخبرك السهى و الفرقد

و إن اتهمتهما لبعض تناسب بيني و بينها فطيفك يشهد

و لقد أبيت الليل لا أدري به نوما كما بات السليم الأرمد(3)

وتجلى قدرته في تصوير طبيعة التجارب الصوفية التي خاضها في قصيدته الهائية،

للوصول إلى الوحدة المطلقة مع الله، موظفا ألفاظا و إشارات ذات دلالة صوفية، كالفقير وابن

السييل وهما عبارتان تدلان على الصوفي، أما عبارات النور والشروق فترمز إلى نظرية

الإشراق، التي نادى بها ابن سينا و السهروردي. أما النفحة القدسية فإشارة إلى التأمل العقلي

الذي يسبق المجاهدة النفسية على طريقة الفرابي، وفي القصيدة تصريح واضح بأنه اعتنق

الشوذية التي اعتبرها أحسن الطرق والنظريات الصوفية، وهذه مقاطع من القصيدة يقول فيها :

(الكامل) عجباً لها أيدوق طعم وصالها من ليس يأمل أن يمر ببالها

و أنا الفقير إلى تعلقة ساعة منها و تمنعني زكاة جمالها

و ابن السيل يجيء يقتبس نارها ليلا فتمنحه عقيلة ما لها(4)

و كذلك كان في بجاية الشاعر أبو إسحاق إبراهيم بن الخطيب غارقا في نظرية التأمل

العقلي، على نموذج الفرابي، حيث سلك أسلوب ابن الخميس في التذليل على حقائق صوفية

(1) نفسه، ج1، ص 109.

(2) نفسه، ج1ن ص 111.

(3) يحيى بن خلدون: المصدر السابق، ج1، ص 111.

(4) المقرئ: نفح الطيب، ج5، ص 268.

بعبارات و إشارات، فعبارة المظاهر قصد بها كل الموجودات التي هي تعينات للذات الإلهية. وعبارة الشمس و السر تدل على عالم النور و البهجة، الذي بلغته النفوس المقدسة، التي تمكنت من اختراق حجب الغيب بواسطة التأمل العقلي، و وصلت إلى عالم الشهادة و البهجة الدائمة. و من أشعاره في هذا الجانب هذه الأبيات : (الكامل)

و انظر إلى الأكوان كيف تمايلت طربا لـسـر لـاح عند خفـاء
إن المظاهر كلها ظهرت به و به المـلأ أضـحوا من الظرفاء (1)
و قوله أيضا : (الكامل)

فأنت سرايا القوس تنقل شمسها عن غور حماتها لطول حماء
و خلعت لبس الكون عنها فارتدت نصفا جواهرها رداء بهاء
لكن شاعرنا ابن الخطيب التحق بالرفيق الأعلى قبل أن يستكمل الأربعين سنة، و قد تأسف الغبريني لوفاته في قوله: "و لو بقي لظهر عليه من العلوم الكثير" (2).

و صفوة القول فإن شعر التصوف الفلسفي تلون كثيرا بالفلسفة، و حافظ على صورته الجمالية من الناحية البيانية و البديعية. فضلا على كون القائلين به لم ينظموه على سبيل الصناعة الشعرية، و إنما على سبيل الممارسة والإطلاع و الشهود. مما جعل قصائدهم مرجعا أساسيا تستنبط منها اتجاهاتهم الصوفية.

— شعر التصوف السني:

و فيه التزم الصوفية ذكر مجاهداتهم و أورادهم و أنكارهم بأسلوب بسيط الألفاظ والمعنى، بعيدا عن الإفراط في الرموز و الإشارات، و المنحى الفلسفي الغامض. و من رواده في القرنين السادس و السابع الهجريين أبو مدين شعيب (ت 594هـ/1198م)، و أبو عبد الله بن الحجام التلمساني (ت 614هـ/1219م)، و أبو إسحاق إبراهيم بن ميمون الزواوي (ت 686هـ/1287م). حيث يدعو أبو مدين إلى الدخول في رحاب التصوف، فيقول : (الكامل)

فتألقوا و تطيبوا و استغنموا قبل الممات فدهركم غدار
و الله أرحم بالفقير إذا أتى من والده فإنه غفار
ثم الصلاة على الشفيـع المصطفى ما غردت بلغاتها الأطيـار (3)

و ينزع أبو مدين إلى استعمال الألفاظ الغزلية و الخمريات، على منوال صوفية التصوف الفلسفي، فيقول : (الطويل)

(1) الغبريني: عنوان الدراية، ص 202.

(2) نفسه، ص ص 201، 202.

(3) عبد الحميد حميدو: السعادة الأبدية، ص 75.

فأننا إذا طبنا و طابت نفوسنا و خامرنا خمر الغرام تهتكنا

فلا تلم السكران في حال سكره فقد رفع التكليف في سكرنا عنا(1)

لكنه يوضح في مقاطع سبق ذكرها أن الخمر الذي يقصده ليس الخمر المادي المسكر، وإنما تلك المجاهدات و الأذكار و التسابيح التي تثير في الصوفي حالة وجدانية تخفيه عن وعيه وواقعه، فيقول: (الكامل)

لا تحسبوا الزمر الحرام مرادنا مزارنا التسبيح و الأذكار(2)

كما قدم لنا أبو عبد الله بن الحجام وصفا رائعا في مقاطع شعر سبق ذكرها عن المجاهدات التي تجسد فيها الحب الإلهي، الذي يختزنه الصوفية في قلوبهم و أشعارهم. أما أبو إسحاق إبراهيم بن ميون الزواوي، فقد نبغ في شعر المكاشفات، و هو نظم يتنبأ فيه الصوفي بوقوع الظواهر قبل حدوثها، حيث علق الغبريني على خصائص شعره بقوله: " لقد رأيته نظم شعرا تفرس فيه معان و حدس فيه على وقوع أمر فيه تواتي فكان علم الله كما نظم، وعلى نحو ما توسم و رسم، و يحتمل - و الله أعلم - أن يكون ذلك من جملة المكاشفات "(3). غير أن إحجام المصادر عن ذكره أشعاره ترك لدينا فراغا في إبراز خصائص شعر المكاشفات. وصفوة القول، فإن بساطة شعر التصوف السني تسمح بذبوعه وتداوله بين الناس، فقد كان مرجعا أساسيا يستلهمون منه المواجد، ويستشعرون منه الحضور مع الله.

- التاريخ:

يعتبر علم التاريخ من أوسع العلوم، لارتباطه الوثيق بفنون كثيرة كالترجم و الطبقات و المناقب و الأنساب و الأديان و الأمم(4). وباعتباره الوعاء الذي يكفل حفظ أخبار الصوفية وسيرهم و آثارهم، حظي باهتمام بعض صوفية بجاية و تلمسان و قلعة بني حماد، حيث أظهروا عدم الميل إلى تاريخ الدول و سير الملوك و الحكام. لذا نجد جهودهم قليلة في هذا المضمار يمثلها من القلعيين أبو محمد عبد الله بن محمد عمر بن عبادة (ت-669هـ/1270م)، وأبو عبد الله محمد بن الحسن التميمي (ت-673هـ/1275م)، اللذان اقتصرنا على حفظ الروايات التاريخية(5) ووضع عبد الحق الإشبيلي (ت-581هـ/1185م)، مختصرا عن كتاب " الشراطي في الأنساب

(1) عبد الحميد حميدو: السعادة الأبديّة، ص 74.

(2) نفسه، ص 75.

(3) عنوان الدراية، ص 182.

(4) عبد العزي فيلاي: المرجع السابق، ج 2، ص 460.

(5) الغبريني: المصدر السابق، ص ص 93، 94؛ القرافي: توشيح الديباج، ص 142.

من القبائل و البلاد ". ذكر التبتكتي أنه في سفرين (1) بينما كان أبو إسحاق إبراهيم بن ميمون بن بهلول الزواوي مستطرف الرواية، بديع الحكاية على حد وصف الغبريني (2). وعلى العكس من ذلك أولوا إهتماما كبيرا بكتب المناقب و التراجم والطبقات، لما تتضمنه من أخبار عن الصوفية وكرامتهم و آثارهم، و التي تعد في حد ذاتها سيرا للموعظة والتفكر، تناولوها بالتدريس في حلقاتهم. فألف في هذا الجانب محمد بن عبد الرحمن بن سليمان التجيبي (تـ 610هـ/1214م) كتاب " مناقب السبطين الحسن و الحسين " (3)، و كتاب " مناقب شيخه أبي طاهر السلفي " (4). و ساهم المؤرخ الصوفي أبو العباس أحمد بن إبراهيم المعروف بالقطان في حفظ أخبار صوفية تلمسان. استفاد منه الخطيب بن مرزوق في تدوين مجموعة (5). كما وضع أبو محمد بن حماد الصنهاجي القلعي — تلميذ أبي مدين شعيب — فهرست، تناول فيه سيرة شيوخه من الصوفية و آثارهم (6). و يبدو أنه كان أحد الذين يعتمد عليهم في إثبات صحة الروايات أو نفيها، لما أشار إليه الغبريني في قوله : " بأنه أحد الثقات، الأثبات، الصالحاء، الرواة " (7) و على نفس المنوال وضع أبو عبد الله محمد بن عبد الحق التلمساني (تـ 625هـ/1228م) فهرسته، تناول فيه فضائل الصوفية و على رأسهم أبو مدين شعيب (8). ناهيك عن تأليف الغبريني كتابه " عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية "، تناول فيه أخبار الصوفية وإسهاماتهم في الحياة الثقافية و الفكرية (9).

— العلوم العقلية:

اقتصر دور الصوفية في مجال العلوم العقلية و الطبيعية خلال القرنين السادس و السابع الهجريين/ 12 و 13 الميلاديين، على التدريس و التأليف في العلوم التي يحتاجها الناس

(1) الديباج، ص 177.

(2) المصدر السابق، ص 182.

(3) ابن الأبار: التكملة، ج2، ص 588؛ ابن مخلوف: شجرة النور الزكية، ص 173.

(4) ابن مخلوف: شجرة النور الزكية، ص 173.

(5) ابن مرزوق: المجموع، ورقة 1 و ما بعدها.

(6) ابن القنفذ: أنس الفقير، ص 92.

(7) المصدر السابق، ص 140.

(8) الغبريني: المصدر السابق، ص 61.

(9) نفسه، ص 54 و ما بعدها.

في أمور دينهم وديانهم، كعلم المنطق(1)، و العلوم العديدة متمثلة في علم الحساب والفرائض(2).

— علم المنطق:

قبل العهد الموحد، كان علم المنطق من العلوم المضمومة التي حاربها الفقهاء و حظروا تعليمه و اعتبروه من العلوم الضارة، التي يجب الابتعاد عنها(3).

غير أن نجاح الغزالي في تطويع المنطق لخدمة الفقه، حينما ضرب أمثلة على مسائله من مسائل الفقه و ألفاظه تقريبا له من الأذهان، و إيناسا للنفوس التي كانت معرضة عنه، و دعا إلى التدريس، مما جعل مؤلفاته ومنهجيته تنتقل إلى المغرب بواسطة المهدي بن تومرت (تـ 524 هـ/1129م)، الذي طبق منهج الغزالي فأزاح عن النفوس كراهيتها لعلم المنطق، وأحدث مناخا ملئاً بالجدل و المناظرة(4).

غير أن انتشار المنطق و الجدل على نحو شامل لم يتحقق في المغرب الأوسط إلا في القرن السابع الهجري/ الثالث عشر الميلادي(5). حيث عرفت مؤلفات الغزالي فشوا متزايدة،

(1) علم المنطق هي القوانين التي يعرف بها الصحيح من الفاسد في الحدود المعروفة للماهيات و الحجج المفيدة للتصديقات. هذبه ورتب مسائله و فصوله العالم اليوناني أرسطو في كتابه "النص" الذي يشتمل كتب هي: "المقولات" و "العبارة" و "القياس" و "البرهان" و "الجدل" و "السفسطة" و "الخطابة" و "الشعر". ثم ترجمت هذه الكتب إلى اللغة الإسلامية فكتبها و تداولها فلاسفة الإسلام بالشرح و التلخيص، كما فعل الفارابي و ابن سينا و ابن رشد. و جاء المتأخرون منهم فغيروا اصطلاح المنطق و ألحقوا به الكلام و الجدل، الذي يعد من توابع الكلام، و نظرا إليه المسلمون على أنه آلة للعلوم، و أول من فعل ذلك الإمام فخر الدين بن الخطيب، و من بعده أفضل الدين الخونجي (تـ 646هـ/1248م)، صاحب "كشف الأسرار" و "مختصر الجمل" و هو الكتاب الذي اعتمد عليه علماء المشرق و المغرب و تداولوه بالشرح و التلخيص. ابن خلدون: المقدمة، ص 308.

(2) يجمع علم الفرائض بين علم المعقول و المنقول: و يختص بمعرفة فروض الوراثة، ويتم الوصول به إلى الحقوق في الموارث بوجوه صحيحة يقينية، ابن خلدون: المقدمة، ص 302.

(3) عبد المجيد النجار: المهدي بن تومرت، ص 470.

(4) عبد المجيد النجار: المرجع السابق، ص 471.

(5) يذكر الغبريني جهود علماء بجائين بين علم أصول الدين و أصول الفقه و الفلسفة، و أدخلوا علم المنطق منهاجاً لفهمها و تقريرها، و البرهنة عليها مثل أبي عبد الله محمد بن إبراهيم الفهري (تـ 612هـ/1219م) و أبي محمد عبد الوهاب بن يوسف بن عبد القادر (تـ 680هـ/1282م)، الذي لم يكن في وقته أعلم منه بكتاب "كشف الأسرار" لأفضل الدين الخونجي، و أبي زيد عبد الرحمن بن أبي دلال، الذي وضع رجزا رجز فيه "الآيات البينات"، و كان يقرأ كتاب "استحقاق المقولات" للإمام فخر الدين بن الخطيب، و أبي الحجاج يوسف بن سعيد الجزائري كان الطلبة يقرءون عليه كتاب "إصلاح المنطق". عنوان الدراية، ص 103، 184، 204، 205.

خاصة كتابه "المستصفي" (1) الذي أفتى في مقدمته بأن من لا يعرف المنطق لا يوثق بعلمه (2). فضلا على انتشار طريقة أبي نصر الفرابي و فخر الدين بن الخطيب و ابن سينا في تدريس المنطق بين الطلبة (3). و رغم ذلك فإن اهتمام الصوفية بالمنطق كان قليلا و من المهتمين به في القرن السابع الهجري/ 13 الميلادي، أبو محمد عبد الحق بن الربيع، و أبو إسحاق إبراهيم بن الخطيب، و أبو الحسن عبيد الله النفري، و أبو الحسن الحرالي مؤلف كتاب "المعقولات الأولى"، و أعلم الناس بالمنطق في بجاية (4).

— العلوم العددية:

هي معرفة خواص الأعداد من حيث التأليف، إما على التوالي أو بالتضعيف. و من فروعها علم الحساب و علم الجبر و الفرائض و الهندسة. و فيها كانت إسهامات الصوفية قليلة أيضا، إذ اقتصرُوا على علم الحساب و علم الفرائض. فنبغ أبو محمد عبد الحق البجائي في علم الحساب، و ألف أبو الحسن الحرالي كتابه "الوافي" في علم الفرائض (5). قال عنه الغبريني : " ما رأيت مثله في ذلك الفن، لأنه أعطى الفرائض موصلة، مفصلة، معللة بأخصر بيان، وأوضح تبیان " (6). و من هذا الغرض اتضح أن إسهامات الصوفية في العلوم العقلية كان ضعيفا مقارنة بدورهم في العلوم النقلية، و هذا لأن أكثر التيارات الصوفية التي شهدها المغرب الأوسط هي ذات طابع سني. تنزع إلى إضفاء طابع الشريعة على نشاطها، مما جعلهم يهتمون بالفقه و تفسير القرآن و الحديث، كما أن حاجتهم الماسة إلى العلوم اللسانية، لترجمة أشواقهم و مواجدهم والدعوة إلى ترك الدنيا و زينتها، جعلهم يدفعون بهذا الميدان إلى أبعد الحدود في مجال النثر و الشعر خاصة غرض التصوف، بينما لم تلق العلوم العقلية منهم الإهتمام، لا سيما و أن الخوض فيها لا يقوي مركز الوصفية في هذا الميدان أمام مصنفات المنطق و الطب و العلوم العددية التي اشتهر بها علماء بجاية في القرنين السادس و السابع الهجريين/ 12 و 13 الميلاديين، و التي اتخذت طابع التخصص الدقيق (7).

(1) الغبريني: عنوان الدراية، ص 100، 186، 307، 231.

(2) عبد المجيد النجار: المرجع السابق، ص 471.

(3) الغبريني: المصدر السابق، ص 309.

(4) نفسه، ص 86، 146، 176، 201.

(5) الغبريني: عنوان الدراية، ص 148؛ ابن القنفذ: شرف الطالب في أسني المطالب، تحقيق : محمد حجي، مطبوعات دار المغرب للتأليف و الترجمة و النشر، الرباط 1976، ص 71.

(6) المصدر السابق، ص 148.

(7) حول هذا التخصص الدقيق في بجاية خلال القرن السابع الهجري/ 13م، في مجال الفيزياء، و علم الأجناس، و طب الولادة، و صناعة الأدوية. انظر الغبريني : المصدر السابق، ص 100 و ما بعده.

الباب الرابع:

دور صوفية المغرب الأوسط في الحياة الثقافية والفكرية خلال القرنين
السادس والسابع الهجريين 12 و 13 الميلاديين

الفصل الثاني:

2 — دور صوفية المغرب الأوسط الثقافي والفكري
في المشرق والمغرب والأندلس

أ — دور صوفية المغرب الأوسط في الحياة الثقافية والفكرية بالمشرق

ب — إنتشار أفكار صوفية المغرب الأوسط بالمغرب والأندلس

— في إفريقية

— في المغرب الأقصى والأندلس

2 - دور صوفية المغرب الأوسط الثقافي والفكري

في المشرق والمغرب والأندلس

اعتمد المغرب الأوسط قبل القرن السادس للهجرة/12م، في تكوين بنيته الثقافية من معرفة وفنون وسلوكات وقيم وعادات(1) على راغبين أساسيين هما:

نشاط علماء وفقهاء وزهاد وصوفية ورواة المشرق وإفريقية والمغرب الأقصى والأندلس، الذين كانوا يرتادون بونة وقسنطينة وطبنة والمسيلة وقلعة بني حماد وبجاية وأشير وجزائر بني مزغنة وتنس ووهران وتلمسان، ويبثون فيها علومهم وأفكارهم ودعواتهم(2).

والرافد الثاني في مساهمة طلبة وفقهاء وزهاد المغرب الأوسط، الذين كانوا يقصدون بدورهم حواضر المشرق والأندلس وإفريقية والمغرب الأقصى، لأداء فريضة الحج وطلب العلم والاستزادة منه، ولقاء كبار شيوخ العلم والأخذ عنهم(3) خاصة وأن الرحلة في طلب العلم كانت من المسائل المحمودة لديهم، فكانوا لا يكلون في السعي من أجل الدرس والتحصيل(4). فكان العائدون منهم يحملون معهم شتى فنون العلوم النقلية والعقلية، ويدرسونها بين المتعلمين في مجالس العلم وحلقات الدرس، التي كانت تتعقد في المساجد والرباطات.

ومن هذا المنطلق ارتبط فقهاء وعلماء وزهاد المغرب الأوسط أشد الارتباط بالحياة الثقافية والفكرية السائدة في المشرق وإفريقية والمغرب الأقصى والأندلس، يتأثرون بأفكارها وتياراتها، ويقتبسون من علومها ويتفاعلون مع تطوراتها. وانطلاقاً من القرن السادس الهجري/12م، أصبح لصوفية المغرب الأوسط مساهمة علمية وفكرية من خلال هجرة أعداد هائلة منهم إلى حواضر بلدان المشرق والمغرب والأندلس، برسم الرحلات العلمية لعواصم هذه الأقطار، أو أثناء زيارتهم إلى البقاع المقدسة لأداء فريضة الحج، والاحتكاك بنظرائهم من الصوفية في الخوانق والربط، وفي مراكز العلم والمعرفة بغية التحصيل والتعمق، وكذلك لأجل السياحة ونيل فضل الجهاد والرباط. فقد سمح لهم عملهم وزهدهم وتصوفهم بالإرتقاء إلى صدارة مناصب الإفتاء، والمشيخة العلمية والصوفية، ونالوا إحترام العامة والخاصة، التي اعتقدت فيهم وتهافتت

(1) حول مدلول الثقافة انظر: عبد الحميد حاجيات: تلمسان مركز إشعاع ثقافي في المغرب الأوسط، مجلة الدراسات التاريخية، العدد (10) السنة 1417هـ/1997م، معهد التاريخ، جامعة الجزائر، ص182.

(2) روجي الهادي إدريس: الدولة الصنهاجية، العدد2، ص. 336، 344، 347

(3) عن هذه الظاهرة انظر: عياض: المدارك، ج4، ص 532، 548، 778؛ المالكي: رياض النفوس، ج2، ص

182؛ ابن مخلوف: شجرة النور الزكية، ص. 72، 82.

(4) فيلاكي: تلمسان، ج2، 312.

عليهم لنيل البركة (1) ناهيك عن تحول حاضرتي بجاية وتلمسان إلى مركزين للإشعاع الثقافي والفكري، استقطب اهتمام المغاربة والأندلسيين، الذين أخذوا يتوافدون للأخذ عن شيوخ هاتين الحاضرتين، ونقل أفكارهم الصوفية وعلومهم إلى بلدانهم، ويتمثل هذا الدور في:

— أ — دور صوفية المغرب الأوسط في الحياة الثقافية والفكرية بالشرق:

ينقسم صوفية المغرب الأوسط للذين انتقلوا إلى المشرق إلى قسمين:

صوفية دخلوا حواضر المشرق، وانتفعوا من علومها واحتكوا بعلمائها وصوفيتها، وعادوا إلى المغرب الأوسط مساهمين في تنشيط وإثراء الحركة الصوفية، سبق الحديث عنهم. وقسم آخر استقروا في حواضر المشرق يذكر منهم:

— أبو محمد عبد السلام بن علي بن عمر سيد الناس البجائي (تـ589هـ/1191م) ،

هاجر من بجاية إلى دمشق، واستقر بترية أم صالح في دمشق أكثر من إثنين وعشرين سنة لقن خلالها للطلبة علوم القرآن والتفسير والقراءات وقد علا كعبه في ميدان الفقه، تولى القضاء نحو سبع سنين، لم يجرأ فيها أحد على منافسته (2).

— أبو عبد الله محمد بن حسان التاونتي، المعروف بابن الملي (تـ590هـ/1193م) غادر

قرية تاونت من أعمال تلمسان باتجاه مكة، ثم دخل المدينة المنورة (3)، ثم بلاد الشام، واستقر به المقام في جبل لبنان (4). ونظرا لورعه وزهده وعلمه، اختاره صوفية الجبل إماما عليهم، بعد وفاة شيخهم (5).

— أبو الحسن علي بن خلف بن معرور الكومي التلمساني (تـ599هـ/1201م)، أخذ عن

علماء مكة وبغداد، واستقر بالإسكندرية مدرسا للأصليين والحديث، حيث انتفع به كثير من الناس، وكانت طريقته في التصوف تقوم على الزهد في الدنيا والجنوح إلى الخلوة (6).

(1) عن نضج المشيخة العلمية في المغرب الأوسط. أنظر عبد الحميد حاجيات: تلمسان مركز إشعاع ثقافي في المغرب الأوسط، ص 186؛ عبد العزيز فيلاي: تلمسان، ج 2، ص 313.

(2) الحنبلي: شذرات الذهب، ج 5، ص 374.

(3) ترك ابن الملي ابنته عند امرأة من أهل المدينة المنورة، وبلغت أن أصبحت تروي العلوم، وتروي عنها المصنفات. ابن الزيات: التشوف، ص 374.

(4) كان جبل لبنان خلال النصف الثاني من القرن السادس الهجري/12م. موضع ينقطع فيه الصوفية للعبادة. فيه أنواع الفواكه والمياه والظلال الوارفة، حتى أن النصارى كانوا رأو به أحد الصوفية المنقطعين، بادروا في تقديم القوت له والاحسان إليه. ابن جبير: الرحلة، ص 3. ص 180، 201.

(5) ابن الزيات: المصدر السابق، ص 375.

(6) سمع بمكة عن أبي جعفر أحمد بن أبي بكر القرطبي، وبغداد عن القاسم يحيى بن ثابت بن بندار، وأبي محمد عبد الله بن أحمد الخشاب، وأبي بكر بن محمد بن أحمد النقور. تقي الدين المكي: العقد الثمين، ج 6، ص 157.

— أبو العباس أحمد بن علي بن يوسف البوني (ت622هـ/1225م)، أصله من بونة، هاجر إلى المشرق واستقر في القاهرة (1)، وأظهر في بداية تجربته الصوفية جنوحه إلى وحدة الوجود على نمط ابن عربي ابن برجان، فألف في هذه المرحلة كتابين هما: "موضح الطريق وقسطاس التحقيق من مشكاة أسماء الله الحسنى، والتقرب بها إلى المقام الأسنى"، سلك فيه مسلك ابن برجان في شرح أسماء الله الحسنى، وكتاب آخر سماه "علم الهدى وأسرار الاهتداء في فهم معنى سلوك أسماء الله الحسنى" (2). ومن أجل الوصول إلى كشف أسرار الكون والعلوم الإلهية والتنبؤ بالظواهر قبل حدوثها، ألف البوني بحثاً في علم المكاشفة، معتبراً أن طبائع الحروف وأسرارها سارية في الأسماء والأكوان منذ الإبداع الأول. تنتقل في أطواره وتعرّب عن أسرارها (3). ومن هذا المنطق أخذ يبحث في أسرار الحروف والعلوم الخفية، ووضع لأجل ذلك عدداً كبيراً من المؤلفات، بين فيها كيفية تصرف النفوس الربانية في عالم الطبيعة بالأسماء الحسنى والكلمات الإلهية الناشئة عن الحروف المحيطة بالأسرار السارية في الأكوان (4). ومن هذه المؤلفات "فصول شمس المعارف الكبرى في الخواص وأسرار الحروف" (5)، و"حفة الأحباب ومنية الإجاب في أسرار بسم الله وفتحة الكتاب" (6)، و"شرف الشكليات وأسرار الحروف الوردية" و"شمس الواصلين وأنس السائرين في سر السير على براق الفكر والطير في الأسماء والخواص"، و"شمس الأسرار وقمر الأتوار في السماء"، و"شمس رقوم الدوائر وقمر رسوم البصائر، والسعادة وقمر السيادة" (7)، و"أسرار الحروف والكلمات"، "إظهار الرموز ونداء الكنوز" و"بحر الوقوف في علم الأوقاف" و"موضع الطريق وسوايق النعم وسوايق الكرم" و"شمس المعارض ولطائف العوارف"، و"علم الهدى وأسرار الاهتداء" (8).

-
- (1) عمار هلال: العلماء الجزائريون في البلدان العربية الإسلامية في ما بين القرنين التاسع والعشرين الميلاديين، (3هـ/14هـ) ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1995، ص 240.
- (2) عادل نويهض: معجم أعلام الجزائر، ص 48.
- (3) ابن خلدون: شفاء السائل، ص 53.
- (4) نفسه، ص 53.
- (5) حاجي خليفة: كشف الضنون، ج2، ص 1270.
- (6) حاجي خليفة: إيضاح المكنون، ج1، ص 238.
- (7) حاجي خليفة: كشف الظنون، ج2، ص 1060 وما بعده؛ إسماعيل باشا البغدادي: هدية العارفين، ج5، ص 90، 91.
- (8) عادل نويهض: المرجع السابق، ص 47، 48.

ويتضح من خلال هذه المؤلفات التي انتشرت في المغرب والمشرق الإسلاميين(1)، أن البوني كرس القصد الأكبر من حياته في ميدان البحث عن أسرار الحروف. فاعتبر رائد العلوم الغيبية في المشرق والمغرب. إلا أن مبالغته في الاعتناء بهذا العلم أوقعه في الانحراف إلى علم السحر والطلسمات (2)، فقد ألف عددا من المؤلفات نذكر منها "سر الصون في حوادث الكون" و"سر الجمال ولطائف الجلال في الطلسمات" (3)، ففتح بذلك باب السحر والشعوذة على مصراعيه أمام المشتغلين بالسحر والتعاويذ، بل أن هذه المؤلفات أصبحت الأكثر شهرة وانتشارا من غيرها في المشرق والمغرب.

— أبو الحسن أحمد بن محمد عبد العزيز بن إسماعيل (ت633هـ/1237م)، استقر في القاهرة، ونبغ في الفقه والحديث، وكان له احتكاك بعلمائها ومحدثها كالبوصيري وابن رفاعة، ومن آثاره مجاميع في التصوف (4).

— الشيخ سعيد المغربي التلمساني ت663هـ/1264م، رحل إلى دمشق ونزل في مسجد بمحلة طواحين الأسنان خارج باب توما، لكن المصادر لم تسعفا في تتبع نشاطه وإسهاماته في الحياة الثقافية والفكرية بدمشق (5).

— محمد بن إبراهيم بن عبد الرحمن الخزرجي التلمساني (ت665هـ/1266م)، استقر بالإسكندرية، واشتهر فيها بنشر العلم والتصوف، ومن آثاره شرحه لكتاب التفریع — الجلاب — لأبي القاسم عبد الله بن جلاب (6).

— أبو العباس أحمد بن يوسف التلمساني (ت665هـ/1266م) استقر بجامع المنارة الشرقية في دمشق، وعمل على رواية الحديث خاصة كتاب الأحكام الصغرى لعبد الحق الإشبيلي (7).

(1) عادل نويهض: المرجع السابق، ص. 47.

(2) يعرف ابن خلدون الطلسمات: بأنها علوم بكيفية استعدادات، تقتدر النفوس البشرية بها على التأثير في الإنسان والكائنات والجماد بمعين من مزاج الأفلاك أو العناصر أو خواص الأعداد. بينما السحر يطلع فيه السحرة على الغيبات بقوى شيطانية، دون الاستعانة بعناصر الكون، وهناك علم السيماء، وهو وثيق الصلة بالسحر وحاصله، يحدث أنواع من الخيالات والمحاكاة، وصور في الجو لا وجود لها في الحس، ثم ينزلها إلى الحس من الرائيين بقوة نفسه المؤثرة فيه فينظر الراؤون كأنها في الخارج وليس هناك شيء من ذلك. أنظر المقدمة: ص 311 وما بعدها.

(3) حاجي خليفة: كشف الظنون، ج2، ص 896، 988.

(4) الصفي: الوافي بالوفيات: ج8، ص. 54، 55؛ عبد الوهاب بن منصور: المرجع السابق، ج4، ص 101.

(5) المقدسي: تراجم رجال القرنين، ص 189.

(6) عادل نويهض: المرجع السابق، ص 69.

(7) المقدسي: تراجم رجال القرنين، ص 233.

— أبو عبد الله محمد بن موسى بن النعمان التلمساني (ت683هـ/1284م)، هاجر إلى القاهرة، واستقر بالقرافة (1)، واشتهر بالزهد والعبادة من المتطلعين في المذهب المالكي، ولما توفي حضر جنازته خلق كثيرون دلالة على منزلته في القاهرة (2).

— عمر بن عبد المحسن الوهجاني الصواف (ت690هـ/1291م)، غادر بجاية عام (660هـ/1261م) نحو مكة، ثم استقر في القاهرة التي اشتهر فيها بالزهد والاعتناء بالفتاوي، فكان إذا فتى ترجح فتواه على فتوى غيره، ولعلوا شأنه في التصوف اعتقد فيه حكام المماليك، وصاروا يتبركون به ويتسابقون لخدمته، غير أنه كان يتحاشاهم لعفة في نفسه (3).

— عفيف الدين سليمان بن علي بن عبد الله الكومي التلمساني (ت690هـ/1291م)، أحد أقطاب وحدة الوجود في تلمسان، رحل إلى المشرق وأثرى الحياة الثقافية والفكرية في كل من مصر والشام، وكانت محطته الأولى دخوله بلاد الروم التي أظهر فيها قدرته على الخلوة والاتقطاع، حيث قام بأربعين خلوة، كل خلوة بأربعين يوما (4)، ثم دخل دمشق وعمل بخزانة المال لدى السلطان المنصور. وقد حظي بالاحترام والتبجيل من طرف العامة والخاصة (5)، وتعد هذه المرحلة من أخصب مراحل حياته، ففيها جمع بين الكتابة والشعر والتصوف، ساهم في الحياة الثقافية والفكرية بجملة من المصنفات، حيث وضع شرحا على كتاب: "المواقف في التصوف" لمحمد بن عبد الجبار النفزي (ت354هـ/956م) (6)، وشرح آخر لكتاب "فصوص الحكم" لمحي الدين بن عربي، كتاب شرح فيه أسماء الله الحسنى، ذكر في كل اسم من أسماء الله الحسنى الآية التي وردت فيه، وذكر في كل اسم ما ذكره كل من أبي بكر البيهقي، والإمام أبي حامد الغزالي، وأبي بكر بن برجان، في شروحاتهم لأسماء الله الحسنى مذكرا بأوجه التشابه والاختلاف بين هؤلاء الثلاثة (7)، فضلا على ديوان من شعر تناول فيه فلسفته في وحدة الوجود

(1) يصف أبو العباس أحمد بن علي بن عبد القادر المعروف بالمقريري القرافة بأنها معظم مجتمعات أهل مصر، وأشهر منتزهاتهم يقيم فيها الصوفية وفيها يدفنون، وقيورهم محل زيارة النساء والرجال على مختلف مستوياتهم الاجتماعية، بالقرافة جامع يعرف بجامع الأولياء إلى جانب طاحونة تخير لها صوفي يديرها، ويرعى فيها متطلبات أبناء السبيل، ويحمل عن الضعفاء كلفة الطحين. الخطط المقريرية، ج3، دار العرفان، لبنان، بدون تاريخ، ص275 وما بعدها.

(2) الحنبلي: شذرات الذهب، ج5، ص384.

(3) الحفناوي: تعريف الخلف برجال السلف، ج2، ص121.

(4) الجزري: حوادث الزمان، ص350.

(5) الحفناوي: المصدر السابق، ج2، ص74.

(6) حاجي خليفة: كشف الظنون، ج2، ص1891.

(7) الجزري: حوادث الزمان، ص350؛ حاجي خليفة، كشف الظنون، ج2، ص1034.

في قالب مشوب بالرمزية الإحياءات والإشارات والغزل (1). كما طرق مصر ونزل بخانقاة سعيد السعداء — رباط ينزله الصوفية الغرباء — (2)، وظهر إلتزامه بأقوال وأفعال ابن عربي في وحدة الوجود. ويبدو أن إقامته في مصر لم تدم طويلا، حيث عاد إلى دمشق ، وتوفي بها ودفن في مقابر الصوفية (3).

— أبو اسحاق إبراهيم الزواوي (ت691هـ/1292م) انتقل من قبيلة زواوة بنواحي بجاية إلى مصر، وصحب الصوفي الذائع الصيت أبي الحسن الشاذلي، ويبدو أن وفاة شيخه الشاذلي سنة (ت656هـ/1160م) جعلته يهاجر إلى الشام. وكرس حياته لتدريس الطلبة، بحيث تخرج على يديه ألفين من الطلبة الذكور، نحو ثلاثمائة من البنات، ولما توفي دفن بجبل لبنان (4).

— محمد بن أحمد بن إبراهيم التلمساني (ت700هـ/1301م، هاجر إلى مصر، واستقر في القاهرة محتكا بصوفيتها، حيث لبس خرقة التصوف عن بهاء الدين الجميزي، وعمل على تدريس وإجازة الطلبة، خاصة المغاربة والأندلسيين في القاهرة(5).

— أبو محمد عبد الله بن موسى الزواوي(ت734هـ/1334م)، دخل القاهرة خلال النصف الثاني من القرن السابع الهجري/13م، وأكمل فيه دراسته للحديث عن كبار شيوخها، ثم انتقل إلى مكة أقام مجاورا الحرم الشريف متعبدا، شغوبا بالاستزادة من رواة الحديث (6) وقراء القرآن، ثم تحول إلى مقرئ للقرآن، وروايا للحديث، اشتهر بالزهد في الدنيا والتعفف إلى أن أدرسته الوفا بمكة (7).

(1) الجزري: المصدر السابق، ص351؛ رمي سلفية المشرق مؤلفات الغفيف بالكفر، واعتبروها على شاكلة فتوحات ابن عربي، وبدء ابن سبعين، خلع التعلين لبن هسي، وعين اليقين لبن برجان. تقي الدين الفاسي: العقد الثمين، ج2، ص116 وما بعدها.

(2) خانقاة سعيد السعداء اسسها صلاح الدين البيوبي علم 569هـ/1173م. كانت وظيفتها في البداية إعداد المريد إعدادا روحيا، ثم غدت مأوى للغرباء من أهل السنة. سعيد عاشور: المؤسسات العربية الإسلامية، موسوعة الحضارة العربية الإسلامية، ج3، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1981، ص 369.

(3) الحفناوي: المصدر السابق، ج2، ص 74.

(4) التناذلي: تحفة العاشفين، ورقة 114؛ هو غير الصوفي أبي إسحاق إبراهيم بن ميمون الزواوي (ت686هـ/1287م)، الذي ترجم له الغبريني. عنوان الدراية، ص 182.

(5) عادل نويهض: المرجع السابق، ص 76.

(6) أخذ في القاهرة عن تقي الدين دقيق العيد، وتقي الدين عبيد الأسعودي، ومؤسسة بنت خاتون بنت العادل، وفي مكة صحيح مسلم عن عماد الدين عبد الرحمن بن محمد الطبري، والموطأ وقراءات القرآن عن غفيف الدلاصي. تقي الدين المكي: العقد الثمين، ج5، ص 290 وما بعدها.

(7) نفسه، ج5، ص 291.

— أبو الحسن علي بن فرغوش التلمساني عاش ما بين القرنين السابع والثامن الهجريين/ 13 و 14 الميلاديين، أخذ التصوف في تلمسان عن أبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن مرزوق (تـ 681هـ/ 1282م)، وكان من خواص أصحابه، جال في أقطار العالم الإسلامي، حيث زار الأندلس والمغرب ومصر والحجاز والعراق واليمن، واحتك بمختلف تياراتها الفكرية، ثم استقر في مكة مجاوراً للكعبة برباط الخوري مدة ثلاثين سنة، اشتهر بنفس طريقة شيخه ابن مرزوق في التصوف، أي التجرد والصدقة، فكان لا يمكس شيئاً عن أهل رباطه، وكان لأهل مكة فيه اعتقاد يشفي مرضاهم، ويدعوا لصغارهم، ولما توفي أصبح رباط الخوري يعرف باسمه، أي رباط فرغوش (1). ويعد ابن فرغوش نموذجاً لصوفية آخرين من تلمسان وبجاية وقبيلة زواوة، كانوا يقيمون بربط مكة خاصة، في رباط موفق، ورباط الخوري ورباط ربيع (2).

والملفت للانتباه حقاً، هو أن أغلب صوفية المغرب الأوسط استقر بهم المقام إما في الحجاز، أو في حواضر مصر والشام، وقل تواجدهم في البلدان المشرق الإسلامي الأخرى كالعراق واليمن وغيرها. ربما لرغبتهم في جوار مقام إبراهيم — عليه الصلاة والسلام — بالكعبة الشريفة، أو التردد لأداء فريضة الحج أو العمرة، خاصة في شهر رمضان، لأن الرسول (ص) يقول: "عمرة في رمضان تعدل حجة — وفي رواية أخرى — حجة معي" (3). لذا كانوا يتقاطرون على ربط مكة وقيمون فيها. ثم أن الحجاز يعد بالنسبة لهم منتهى رحلتهم إلى المشرق (4). بينما يعزى تقاطرهم على حواضر مصر والشام إلى جاذبية السياسة، التي سلكها الأيوبيون والمماليك خلال القرنين السادس والسابع الهجريين إزاء العلماء والفقهاء والصوفية المغاربة والأندلسيين.

فمنذ سقوط الخلافة الفاطمية (567هـ/ 1171م)، واعتلاء الأمير نور الدين محمود سدة الحكم، سلك سياسة الاهتمام بالغرباء، وبالأخص المغاربة وفئة المتصوفة منهم، حيث اسقط عنهم في الشام المكوس في الطرق المؤدية إلى الحجاز. وعين لهم زاوية عرفت بالزاوية المالكية بالمسجد الأموي، وجعل لها أوقافاً كثيرة، قدرت مداخيلها بخمسمئة دينار في العام (5). وبوفاة

(1) ابن مرزوق: المجموع، ورقة 19؛ وصف المقرئ أبا الحسن بن فرغوش التلمساني بشيخ المجاورين بمكة، نفخ الطيب، ج2، ص 200.

(2) ابن مرزوق: المجموع، ورقة 19، 20؛ تقي الدين المكي: المصدر السابق، ج5، ص 290.

(3) الترميذي: جامع الترمذي، المجلد الثاني، ص 116.

(4) عبد العزيز فيلاي: تلمسان، ج2، ص 392.

(5) تمثلت هذه الأوقاف في: طاحونتين، وسبعة بساتين، وأرض بيضاء، وحمام ودكانين بالعطارين. ابن جبير:

الرحلة، ص 199.

نور الدين محمود (تـ544هـ - 569هـ/1148م - 1173م)، عمق صلاح الدين الأيوبي (564هـ - 591هـ/1173م - 1195م) من هذه السياسة التي نقل لنا أبو الحسين محمد بن جبير فصولها ما بين سنتي (578هـ - 581هـ/1163م - 1186م)، حيث ذكر بأنه رفع المكوس نهائياً عن الحجيج (1)، وخص الوافدين إلى الإسكندرية بغرض التعبد في خوانقها، أو قضاء الحاجة أو التمدس بمحل الإقامة، ومدرسا يعلمهم نوع الفن الذين يريدون تعلمه، وحمامات يستحمون فيها، ومارستان للعلاج مزود بأطباء، مع منح خبزتين في اليوم لكل مغربي، بغض النظر عن حالته المادية (2).

وبلغ اهتمامه بالصوفية لحد السماح لهم بحضور مجالسه (3)، فتأثر المجتمع الشامي بهذه السياسة، وأضحى يبادر بإكرام الضيف، وتعظيم الحجيج، وتذليل سبل الحج لهم، لدرجة أنه عندما يقع أحد المغاربة أسيراً في يد النصاري بسواحل الشام، يتولى التجار الشاميون دفع فديته (4) بالتعاون مع بعض الأسر المغربية التي تكفلت في عهد صلاح الدين بإيواء الوافدين من أهل المغرب، وضمنان معاشهم (5). وبوفاة صلاح الدين الأيوبي استمر الأيوبيون في تطبيق سياسته (6)، ومن بعدهم المماليك في مصر والشام إلى غاية نهاية القرن السابع الهجري/13م، على رسوم الفقراء، ودأبوا على إقامة الخوانق - الربط -، وتوفير المعاش للصوفية خاصة في

(1) ابن جبير: الرحلة، ص 46؛ لهذا الغرض مدح صلاح الدين الأيوبي في قوله: (المتقارب)

رفعت مغارم مكس الحجاز	باتعامك الشامل الغامر
وأمنت أكناف تلك البلاد	فهان السبيل على العابر
فكم لك بالمشرق من حامد	وكم لك بالغرب من شاكر

المقري: نفح الطيب، ج 2، ص 383.

(2) رحلة ابن جبير، ص 46.

(3) ابن الأثير: الكامل، ج 12، ص 97.

(4) عن جهود التجارين الشاميين، نصر بن قوام، وأبي الدر ياقوت مولى العطاقي، في افتداء أسرى المغاربة بسواحل الشام، انظر ابن جبير: الرحلة، ص 215.

(5) من هذه الأسر: أسرة من بقايا المرابطين المصوفيين، على رأسها أبو الربيع سليمان بن إبراهيم بن مالك، كانت له مكانة عند الأيوبيين يغدقون عليه خمسمائة دينار في الشهر، فكان يبدلها في إيواء المغاربة وضمنان معيشتهم، كما كان يسعى لهم في التماس الوظيفة، كالإمامة في المساجد، أو التدريس في المدارس أو مهن أخرى. ابن جبير: الرحلة، ص. ص 194، 195.

(6) من مظاهر استمرار الأيوبيين في تطبيق سياسة صلاح الدين، جهود ابنه الملك الأفضل نور الدين (تـ622هـ/1225م) في الإبقاء على ما أجراه والده للناس، من صدقة ورسوم، فضلاً على تكريمه لأهل الدين. انظر أبو الفضائل الحموي: التاريخ المنصوري، ص 90.

القاهرة (1). وكانت لهم رغبة ملحة في خدمة صوفية المغرب الأوسط على وجه الخصوص (2). وقد ناشد ابن جببر طلاب العلم من أهل المغرب والأندلس إلى التوجه إلى بلاد الشام للاعتراف من منابع المعرفة، مادامت المعيشة موفرة من قبل الدول الحاكمة (3)، مما أدى إلى تدفق هجرة الصوفية إلى حواضر المشرق، لطلب العلم، والحج إلى البقاع المقدسة واستمرت كذلك إلى غاية القرن الثامن الهجري/14م (4).

ب - انتشار أفكار صوفية المغرب الأوسط في إفريقية والمغرب والأندلس.

— في إفريقية:

قبل نهاية النصف الأول من القرن الخامس الهجري/11م، كانت الحركة الثقافية والفكرية في المغرب الأوسط تستمد أفكارها وتياراتها من الحياة الثقافية والفكرية والعلمية السائدة في القيروان، حتى أن بواكير حركة الزهد التي شهدتها المغرب الأوسط آن ذاك، تلقى روادها تعليمهم

(1) ابن خلدون: رحلته غربا وشرقا، ص 1098.

(2) من القرنين، اشتطاطهم في خدمة الصوفي أبي علي عبد المحسن الوجعاني، وتقديرهم واحترامهم للصوفي العفيف التلمساني. الغبريني: المصدر السابق، ص 80؛ الحفناوي: المصدر السابق، ج2، ص 73، 74.

(3) الرحلة، ص 200؛ يقول ابن جببر مفضلا المشرق، متحاملا على المغرب، في قوله: (الكامل)

لايستوى شرق البلاد وغربها	الشرق حاز الفضل باستحقاق
فالنظر لحسن الشمس عند طلوعها	بيضاء تحسب بردة الإشراق
وانظر لها عند الغروب كثيبه	صفراء تعقب ظلمة الآفاق
وكفى بيوم طلوعها من مغربها	إن تؤذن الدنيا بوشيك فراق

الغبريني: المصدر السابق، ص 105.

(4) من أشهر صوفية المغرب الأوسط الذين طرخوا المشرق، وأثروا فيه ثقافيا وفكريا، خلال القرن الثامن الهجري/14م، نذكر الزاهد محمد بن عمر بن علي الجزائري، حج سنة (712هـ/1312م)، ودخل مصر ومدح الناصر بن قلاوون. ابن حجر: الدرر الكامنة، ج5، ص 228؛ وأبا بكر بن عبد الله البجائي (ت797هـ/1395م)، دخل أيضا مصر ومكث بجامع الأزهر، وكان للناس فيه اعتقاد، وأحمد بن أبي بكر التلمساني (ت776هـ/1394م)، تولى مشيخة الصوفية بصهرج منجك بالقاهرة، وترك مؤلفات منها: "مجاميع في التصوف" و"ديوان الصبابة" و"منطق الطير"، و"السكردان" و"الأدب الغض" و"أطيب الطيب"، واشتهر بمناجزته لصوفية وحدة الوجود. ابن حجر: الدرر الكامنة، ج1، ص 351 وما بعدها؛ ونزيل الإسكندرية سالما بن عبد الله بن عبد الله بن سعادة القسنطيني، الذي جمع في حياته كثيرا من الفنون، وكان الناس فيه اعتقاد. ابن حجر: أنباء الغمر، ج1، ص 148؛ وأبا بكر محمد بن مرزوق (ت792هـ/1390م)، الذي أسس رباطا بثمر عدن، وأتباعه يعرفون بالبكرية. المناوي: الكواكب الدرية، ص 182، 183؛ فضلا على صوفية آخرين اتجهوا إلى مكة كالصوفي عبد الله بن موسى الزواوي (ت734هـ/1334م)، وعبد القوي بن محمد البجائي (ت816هـ) وعلي بن عبد النور محمد التلمساني (ت764هـ/1364م) تقي الدين المكي: العقد الثمين، ج5، ص 290، 291، 472، 473 وكذلك ج6، ص 183، 184.

واستمدوا افكارهم من شيوخ القيروان (1). بيد أن خراب هذه المدينة على يد القبائل الهلالية (449هـ/1057م)، وما تبعها من غزو النورمان لمدن إفريقية الساحلية في أتون النصف الأول من القرن السادس الهجري/12م2، جعل العلماء والفقهاء والمحدثون والصوفية والأدباء والشعراء يشدون رحالهم إلى المغرب الأقصى (3) والأندلس (4)، مما أحدث في إفريقية شبه فراغ ثقافي وفكري، جعل طلبتها يولون وجوههم شطر بجاية، التي تحولت آن اذاك إلى مركز إشعاع ثقافي وعلمي، لما تتوفر عليه من مشيخة علمية. وقد بدا توافد عدد غير مضبوط من طلاب إفريقية على أبي مدين شعيب في بجاية، ينهلون من علومه (5). ولما عادوا إلى إفريقية انتشروا في أرجائها ناشرين بدورهم أفكار صوفية، التي أصبحت تيارا صوفيا ساد كامل أنحاء إفريقية، ومن هؤلاء الطلبة نذكر:

أبو محمد عبد العزيز المهداوي (تـ621هـ/1225م)، استقر بعد عودته من بجاية في مدينة تونس، والتزم قصر المنستير معلما ومتعبدا (6). حيث أظهر تأثره بالمدينة، وعمل على نشر طريقة أبي مدين، وذهب إلى أن الوصول إلى الكشف يتحقق بتطهير القلب بأنواع المجاهدات (7)، ولم يخف تعلقه الشديد بأبي مدين في جملة المراسلات المتبادلة بينهما، والتي أقر له فيها أنه لا ينقطع عنه في اليقظة ولا النوم (8).

وكذلك فعل أبو علي النفطي، الذي استوطن بلاد الجريد وتصوف وفقا لتعاليم المدينة، حيث أنكر قدرة العقل على الوصول إلى إدراك الحقائق الإلهية، منبها على أن تطهير القلب هو السبيل المضفي إلى ذلك (9)، واعتبر حقيقة التصوف أن يسلم كله لله، كما شدد على الالتزام

(1) روجي الهادي إدريس: تاريخ إفريقية، ج2، ص. ص337، 347.

(2) ابن الأثير: الكامل، ج10، ص. ص44، 45؛ الهادي روجي إدريس: المرجع السابق، ج1، ص358.

(3) حول نماذج من هذه الهجرة. أنظر ابن الزيات: التشوف، ص. ص88، 89؛ الهادي روجي إدريس: المرجع السابق، ج2، ص415 وما بعدها.

(4) عن هجرة علماء إفريقية إلى الأندلس. انظر الهادي روجي إدريس: المرجع السابق، ج2، ص415 وما بعدها.

(5) ابن القنفذ: أسن الفقير، ص47.

(6) نفسه، ص ص97، 99.

(7) عمر بن علي الجزائري الراشدي: ابتسام العروس ووشي الطروس، ط1، مطبعة الدولة التونسية، (1303هـ/1888م)، ص72.

(8) ابن القنفذ: أسن الفقير، ص97 وما بعدها؛ كتاب الوفيات، ص297.

(9) البرزلي: المصدر السابق، ج4، ورقة 300، 301.

بالسنة (1). لذا نجح في نشر هذه الأفكار الصوفية في بلاد الجريد رغم منافسة الخوارج له (2).
 بينما تأثر أبو سعيد يحيى الباجي (662هـ/1231م) بأبي مدين في فكرة التوحيد، فكانت
 جل دروسه تدور حول علاقة التصوف بفكرة التوحيد (3)، وشعورا بانتمائه للطريقة المدينية،
 كانت تجمعهم بمدينتي مدينة بونة علاقات أخوية (4). ويظهر عمق تأثير أبي مدين في صوفية
 إفريقية عند كل من سالم التباسي (تـ 672هـ/1274م) (5)، وأبي يعقوب بن ثابت الدهاني
 (تـ 621هـ/1224م) (6)، حيث قلد التباسي أبا مدين في الالتزام بالكتاب والسنة، والدعوة إلى
 التوحيد، ومجالسة الصوفية والاعتقاد في أحوالهم، مشيرا إلى عاقبة من ينتقدهم أو يهينهم أو
 يتعرض على طرقهم. لكنه خالف أبا مدين في حالة السكر التي تنتاب أصحاب الأحوال في
 غيبتهم وهيامهم، فاعتبرها عبادة تعكس فناء في محبة اللقائي (7). إلا أن ما يميز الدهماني عن
 بقية تلاميذه أبي مدين في إفريقية، كونه قدم الفكر الصوفي المديني لتلاميذته بطريقة تعليمية

(1) كان أبو علي النفطي يطرد من مجلسه تلاميذته الذين يشتغلون عما سوى الله. عبد الرحمن بن محمد الدباغ:
 الأسرار الجلية في المناقب الدهمانية، ج1، مخطوط، دار الكتب التونسية، رقم 17944، ورقة 103.

(2) النبال: المرجع السابق، ص. ص 211، 212.

(3) أبو الحسن علي بن أبي قاسم الهواري: مناقب الولي الصالح أبي سعيد خلف بن يحيى الباجي، مخطوط ضمن
 مجموع دار الكتب التونسية، تحت رقم 18419، ورقة 35؛ يلخص أبو مدين هذه العلاقة في قوله: "الفقر أمانة
 التوحيد ودلالة التفريد. وحقيقة الفقر أن لا تشاهد سواه"، الغبريني: المصدر السابق، ص 64.

(4) حول علاقة أبي سعيد يحيى الباجي بشيخ صوفية بونة أبي مروان البوني الفحصيلي. أنظر أبي الحسن علي
 الهواري: مناقب الشيخ أبي سعيد الباجي، ورقة 130.

(5) ولد بقرية الجبس من عمالة تونس، ثم انتقل إلى القيروان وأقام فيها عشرين سنة، حفظ خلالها القرآن. ثم انتقل
 إلى قصر المنستير طالبا للعلم، ثم القاهرة أين تفقه على يد شيوخها، وكرر رحلاته إلى الحجاز وصحب أبا الحسن
 الشاذلي، وتوفي في قرية المصريين سنة (672هـ/1274م) شرق مدينة تونس. مؤلف مجهول: مناقب سالم
 التباسي، مخطوط ضمن مجموع، دار الكتب التونسية، تحت رقم 3883، ورقة 296؛ أبو عبد الله محمد بن أبي
 القاسم الصباغ: مناقب سالم التباسي، مخطوط ضمن مجموع، دار الكتب التونسية، تحت لاقم 7863، ورقة 171؛
 التاذلي: تحفة العاشقين، ورقة 116.

(6) أخذ أبو يوسف الدهماني الفقه عن أبي زكرياء يحيى بن عوان، والحديث عن أبي محمد عبيد الله بن حوط الله،
 والتصوف على أبي مدين في بجاية. ولما عاد إلى إفريقية استقر بالقيروان، ونجح في تحويل العرب الهلالية من
 صفة اكتساب الحرام والاعتداء على أموال الناس وحرمتهم، إلى الاشتغال بالعبادة، وتخرج على يده كثير من الطلبة
 الصوفية وكنم مناقبة: التصديق على الفقراء بما يعطي له من الزكاة والهدايا، توفي بالقيروان سنة (621هـ/1282م)
 ودفن فيها. الدباغ: معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان، ج3، جمعة قاسم بن عيسى بن ناجي التتوخي. المطبعة
 الرسمية العربية، تونس 1320 هـ، ص 263 وما بعدها، الأسرار الجلية، ورقة 97، 98؛ ابن مخلوف: المصدر
 السابق، ص 169.

(7) الصباغ: مناقب سالم التباسي، ورقة 171.

وتربوية راقية ومتطورة، كان تلقاها بدوره في القيروان عن الشيخ الصوفي أبي عبد الله البسكري (1). قبل لقائه بأبي مدين في بجاية (2).

ويظهر تأثير أبي عبد الله البسكري في منهج الدهماني التربوي من خلال حلقات الدرس، التي كان يعقدها بالقيروان كل جمعة، يلقي فيها تلاميذته آداب التصرف، مثل: الدخول والخروج والأكل والشرب والبصاق والمخاط. ويحجب إليهم حفظ القرآن والمداومة على الصلوات والطاعة وعمل الخير، ويخص المجتهدين منهم بطيب الطعام والدرهم (3).

أما الشيخ طاهر المزوغي (تـ 646هـ/1248م) (4)، فكان أكثر نشاطه في قصور الساف وسوسة، لقي خلالها طلاب الحاضرين تعاليم المدينة (5)، فضلا على أعداد كثيرة من صوفية إفريقية يصعب حصرهم، توافدوا إلى بجاية، وأخذوا عن أبي مدين نذكر من بينهم يونس السقاط (6) وأبا محمد عبد الخالق التونسي، وابن كنانة (7)، وابن هداش (8)، ومحفوظ بن جعفر (9). أسهموا جميعا في نشر أفكار أبي مدين الصوفية (10). ويأتي هذا التوافد إلى بجاية بناء على شبه الفراغ الذي تخلل إفريقية في ميدان التصوف. ويعكس هذا الفراغ ملاحظات الدباغ

(1) لم نتمكن من العثور على ترجمة وافية لأبي عبد الله البسكري. سوى ما ذكره الدباغ من أن هذا الشيخ دخل القيروان مع تلميذه أبي محمد البسكري. فاستغل الدهماني الفرصة وأخذ عنه أصول تربية المتعلمين. ويبدو أنه كان عالما في تربية المتعلمين. الأسرار الجليلة، ج1، ورقة3.

(2) كان الدهماني يقول: "شيخ في الفقه والسنن أبو زكريا بن عوانة، وشيخي في البداية والتربية أبو عبد الله البسكري. وشيخي في السلوك والتصوف أبو مدين شعيب". الدباغ: الأسرار الجليلة، ج1، ورقة3.

(3) الدباغ: الأسرار الجليلة، ج1، ورقة52؛ عن تأثير الدهماني في القبائل الهلالية، وخاصة عرب سليم، انظر الدباغ: معالم الإيمان، ج3، جمعه قاسم بن عيسى، ص264؛ مصطفى أبو الضيف أحمد: أثر القبائل العربية في الحياة المغربية خلال عصر الموحدين وبني مرين (524هـ - 876هـ/1130م - 1471م)، مطبعة دار النشر المغربية، الدار البيضاء، ط1، رقم 1932، ص258.

(4) أصله من عرب مزوغة بإفريقية، ولد بقصور الساف، ثم انتقل إلى تونس للتمدرس. وبعد سياحة صوفية قادته إلى بجاية، عاد إلى قصور الساف وتوفي بها سنة 646هـ/1248م. ابن مخلوف: المصدر السابق، ص170.

(5) مؤلف مجهول: مناقب طاهر المزوغي، مخطوط ضمن مجموع، دار الكتب التونسية تحت رقم 18441، ورقة44؛ النبال: المرجع السابق، ص228.

(6) أكثر نشاط يونس السقاط كان بسفاقس. مقيدش: نزهة الأناظر، ج2، ورقة125.

(7) ابن القنفذ: أنس الفقير، ص100.

(8) نفسه، ص97.

(9) نفسه، ص98.

(10) حول تواجد تلاميذه أبي مدين في ربط إفريقية، انظر ابن عاشور فاضل: ومضات فكرية الدار العربية للكتاب، تونس، 1982، ص272.

عن مجالس الدرس التي كان يعقدها الدهماني بالقيروان، وظاهر المزوغي بتونس، قبل لقائهما بأبي مدين، والتي لم تكن تلقى استجابة من طرف الطلبة، لدرجة أن الدهماني كان لا يجد من يناقشه أو يجادله أو يشاركه فيما يطرقه أثناء الدرس (1). كما عبر طاهر المزوغي عن تدني مستوى العبادة، والاقبال على التصوف، في قوله: "مالي منكم تلميذ، ولا أنتم معي إلا على اختياركم، لا ما أريده منكم، ولا فيكم من أتاني بحقيقة متمكنة، بكفنه على ذراعه يريد الله ورسوله ... وثرى أبي مدين ما وجدت في هذا الوقت من يطلبه ... ما وجدت في هذا الجيل مع من أصرفها ..."(2). لذا كان يقول عن نفسه: "طاهر اليتيم" لعدم وجود من يشاركه في أحواله الصوفية (3).

بينما لجأ الدهماني بعد عودته من بجاية (4) إلى الإقامة في ربط افريقية (5)، وأسس زاويته بالقيروان حيث حولها إلى منارة لنشر أفكار المدينة، فكان إلى جانب التزامه بالقرآن والسنة، وأخلاق السلف الصالح (6)، يشدد على تلاميذته في المداومة على مواصلة المجاهدات، لبلوغ الكشف عن طريق تطهير القلب (7)، والزهد في كل شيء بما في ذلك الكرامات (8)،

(1) الأسرار الجليلة، ج2، ورقة 62.

(2) الدباغ: الأسرار الجليلة، ج2، ورقة 61، 103.

(3) نفسه، ج2، ورقة 103.

(4) أخذ الدهماني عن أبي مدين في بجاية بعد سنة (570 هـ/1173م)، الدباغ: الأسرار الجليلة، ج1، ورقة 4؛ محمد بن صالح عيسى الكاظمي: تكميل الصلحاء والأعيان لمعالمة الإيمان في أولياء القيروان، تحقيق محمد العنابي، المكتبة العتيقة، تونس 1970، ص 176.

(5) حول إقامة الدهماني في ربط سفاقر والمنستير. أنظر الدباغ: الأسرار الجليلة، ج1، ورقة 113.

(6) نفسه، ورقة 3.

(7) كان الدهماني يفتقد تلاميذته أثناء الليل والنهار، والسوط في يده يمنعه من النوم الكثير، لأن ذلك في رأيه من شيم الصعاليك. الدباغ: الأسرار الجليلة، ج1، ورقة 104.

(8) يرى الدهماني أن التعمد في إظهار الكرامة بدعة، ويوافق هذا الرأي أبي مدين: "الملتفت إلى الكرامات كعباد الأوثان، فإنه إنما يصلي ليرى". ابن الزيات: المصدر السابق، ص 312؛ الدباغ: الأسرار الجليلة، ج1، ورقة 30.

والدعوة إلى التمكن من الفقه، لأن صلاح التصوف لن يكون إلا به (1). كما اقتصى أثر أبي مدين في محاربة البدع والمنكرات (2).

لكن ما يلفت الانتباه أيضا، أن التيار المديني في إفريقية إلى جانب ارتباطه الوثيق بالحياة الثقافية والفكرية السائدة في بجاية، تأثر صوفيته أيضا بشيخ بونة ومحدثها أبي مروان بن عبد الملك بن عبد الله اليحصبي. فقد ورد عن الصوفي أبي سعيد بن خلف بن يحيى التميمي الباجي (ت 628هـ/ 1231م) انتفاعه من علم أبي مروان في رابطة رأس الحمراء ببونة (3). وقد حظي أبو مروان البوني باهتمام صوفية إفريقية، لدرجة أنهم صلوا عليه صلاة الجنازة بقرطاجنة، وجثمانه في بونة (4).

في المغرب الأقصى والأندلس :

اتخذت العلاقات الثقافية والفكرية بين المغرب الأوسط والمغرب الأقصى قبل القرن السادس الهجري/12م، صورة محتشمة، لم ترق إلى مستوى التأثير والتأثر بين الطرفين، بسبب ارتباط المغرب الأوسط ثقافيا وفكريا بالقيروان، التي تعد مركزا علميا وعاصمة سياسية أقدم من فاس (5). وكذا ارتباط المغرب الأقصى ثقافيا وسياسيا واقتصاديا بالأندلس (6). بيد أن المتغيرات السياسية والاقتصادية التي ألمت بظلالها على المغرب الإسلامي والأندلس خلال العقود الأولى من القرن السادس الهجري/12م، وجاعت بالموحدين، أدت إلى ظهور مراكز ثقافية وعلمية جديدة منها بجاية وتلمسان، وللتين غيرتا من طبيعة العلاقات الثقافية مع المغرب الأقصى. ولا نبالغ في القول إذا ما أجزمنا أن أولى نفحات التواصل الثقافي والفكري بين المغرب الأوسط والمغرب الأقصى كان روادها من الصوفية. حيث جذبت بجاية إليها في النصف الثاني من القرن السادس الهجري عددا من طلبة وشيوخ المغرب الأقصى، أخذوا عن أبي مدين، وعادوا إلى

(1) حسب الدهماني فإن الشيخ لا يكون صوفيا إلا إذا جمع بين الفقه والتصوف، أي علم الظاهر وعلم الباطن لذا كان يخاطب تلاميذه في قوله : " أمجالستكم لرجل عالم خير لكم من مجالستي؟ " وتوافق هذه الوجهة أطروحة أبي مدين، في أن العلم شرط ضروري لصلاح التصوف. الدباغ: الأسرار الجليلة، ج1، ورقة 29، 30؛ الغبريني: المصدر السابق، ص63.

(2) الدباغ: الأسرار الجليلة، ج2، ورقة 114؛ يوافق هذا القول أبي مدين: " احذر المبتدعين، فهو أبقي دينك ". الغبريني: المصدر السابق، ص 64.

(3) أبو الحسن علي الهواري: مناقب الولي الصالح أبي سعيد بن يحيى الباجي، ورقة 35.

(4) أبو الحسن علي الهواري: مناقب الولي الصالح أبي سعيد بن يحيى الباجي، ورقة 36.

(5) عمار هلال: العلماء الجزائريون في البلدان العربية والإسلامية، ص 66.

(6) عبد العزيز فيلاكي: العلاقات السياسية بين الدولة الأموية في الأندلس ودول المغرب، ص 110 وما بعدها؛ رابح بونار: المغرب العربي، ص 338 وما بعدها .

أوطانهم في المغرب مؤثرين في الحياة الثقافية والفكرية، نذكر منهم: أبا داود المزاحم (ت 578 هـ/1182م) الذي عاد إلى بلده بنى ورترد آخر ساحل تغلال - بيطوية في منطقة الريف -، وأسس رابطة على ساحل البحر، حولها إلى مقام أحيا فيها تلاميذته لياليهم قياما وذكرنا على الطريقة المدنية (1)، والتي نجح في نشرها بمنطقة الريف خلال النصف الثاني من القرن السادس الهجري/12م (2). والظاهر أن أبا داود المزاحم كان مقلدا صرفا لأبي مدين، حتى أن الذين كتبوا عنه واستعرضوا كراماته نسجوها صورة مماثلة للكرامة التي حدثت لأبي مدين (3). وعلى نهج أبي داود المزاحم، لازم أبو محمد عبد الرزاق الجزولي أبا مدين أيضا في بجاية، وانتفع من عمله، فكان يواصل سبعة أيام دون مأكّل أو مشرب (4). وأدى دور كبيرا في نشر الفكر الصوفي المدني في المغرب والمشرق. فعلى مستوى المغرب أخذ عنه الصوفي أبو محمد صالح الماجري (ت 636 هـ/1238م)، والذي اختار بدوره رباط آسفي مقرا لنشاطه الصوفي (5). أما في المشرق فقد دخل عبد الرزاق الجزولي الاسكندرية قبل وفاة شيخه أبي مدين، وانفرد في زاوية ذي النون المصري بأخميم، متعبدا ومدرسا (6)، ثم ما لبث أن أسس زاوية خاصة به، عمل فيها على نشر تعاليم شيخه أبي مدين (7).

ولم يكن تأثير صوفية المغرب الأوسط في الحياة الثقافية والفكرية للمغرب الأقصى عن طريق تلمذ صوفيته في بجاية فحسب، بل أيضا من خلال صوفية بجاية وتلمسان الذين قصدوا فاس ومراكش وسلا وسجلماسة، وأسهموا بجهودهم الفكرية والعلمية في الحياة الثقافية والفكرية بهذه الحواضر. سنتعرض لجهودهم من خلال بعض المصادر، نذكر منهم :

(1) البادسي: المقصد، ص ص 50.51.56؛

Alfred Bel: la religion musulmane en berbérie, T3, P352

(2) من أشهر تلامذة أبي داود المزاحم بمنطقة الريف مركاب بن عيسى، والحاج حسون، وأبو زيد بن هبة. وكلهم إخوة في الطريقة المدنية. البادسي: المقصد، ص 55 وما بعدها.

(3) عن حادثة احتجاز النصاري لأبي مدين في سيفينتهم، والتي لم تتمكن من الإبحار إلا بعد أن أنزلوا أبا مدين، ذكرها البادسي كحادثة جرت أيضا لأبي داود المزاحم. البادسي: المقصد، ص ص 52.36.

(4) ابن القنفذ: أنس الفقير، ص 36.

(5) نفسه، ص 61 وما بعدها.

(6) ابن الزيات: التشوف، ص 326.

(7) البادسي: المصدر السابق، ص 67. الظاهر أن هناك من المشاركة من شاركوا الجزولي في إدخال الفكر الصوفي المدني إلى المشرق مثل ابن الأسعد من أهل الكشف. أخذ عن أبي مدين في بجاية واستقر في مكة. يوسف بن اسماعيل النبهاني: جامع كرامات الأولياء، ج 1، تحقيق عطوة عوض، ط 1، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، 1381 هـ/1962م، ص 418.

— أبو عمرو بن علي بن الحسين التلمساني (تـ 542هـ/1147م)؛ من نظراء الصوفي أبي عبد الله الدقاق السجلماسي، انتقل من تلمسان إلى سجلماسة، وساهم بزهده وورعه وبراعته في تلاوة القرآن بمدينة سجلماسة (1).

— أبو عبد الله محمد بن موفق صوفي من أهل بجاية عاش في النصف الأول من القرن السادس الهجري/12م، انتقل إلى مالقة وحضر فيها مجالس عمر الواعظ، ثم هاجر إلى مراكش واستقر فيها إلى غاية وفاته (2) ولم نقف على مدى مساهمته في الحياة الثقافية والفكرية بمراكش، لكن الظاهر أن نشاطه كان في مجال الوعظ والتذكير.

— ابراهيم بن يوسف الوهراني المعروف بابن قرقول (تـ 569هـ/1173م) أحد أعمدة التصوف الباطني، تدرس بالأندلس ومصر (3)، وقام برحلات علمية قادته إلى جزيرة شقر ومدينة مالقة، ثم نزل المغرب الأقصى، حيث مكث بمدينة سبتة وسلا ومكناسة وفاس ما بين سنتي 564 هـ/ 1169م — 1174 م التقى خلالها بشيوخ العلم والمعرفة، وأدى دورا بارزا في ميدان التصوف والحديث والأدب (4).

— أبو الربيع سليمان بن عبد الرحمن الصنهاجي التلمساني (تـ 579هـ/1183م) انتقل من تلمسان إلى سلا، ومكث فيها إلى غاية وفاته، يكسب رزقه بكتابة الوثائق، كان مثالا للعفة والتعفف، بحيث إذا أعطاه أحد على الوثيقة أكثر من ثمنها رده إليه (5). وكان أسلوبه في التصوف يقوم على الزهد في الدنيا على الطريق المستقيم. ويبدو أن اتجاهه راق بعض الطلبة الذين اتبعوه، وصاروا من أصحابه، فضلا على نشاطه في تدريس الفقه (6).

— أبو عبد الله محمد بن أحمد اللخمي، المعروف بابن الحجام (614 هـ/1217م) ولد بتلمسان وتلقى تعليمه فيها، ونبغ في شعر الزهد والتصوف، وخطب الوعظ والتذكير، وانتقل إلى مراكش بطلب من الخليفة الموحي يعقوب بن يوسف، واستوطنها مساهما في الحياة الثقافية والفكرية.

(1) ابن الزيات: التشوف، ص 135؛ يحي بن خلدون: بغية الرواد، ج 1، ص 108.

(2) ابن الزيات: المصدر السابق، ص 450.

(3) أخذ العلم في الأندلس عن أبي عبد الله بن وضاح، أبي القاسم بن ورد، وأبي بكر بن العربي، ثم دخل مصر وأجازته شيوخها مثل أبي الطاهر السلفي، وأبي بكر الأسدي، وأبي عبد الله المازري. الحفناوي: المصدر السابق، ج 1، ص 291.

(4) الحفناوي: تعريف الخلف، ج 1، ص 261.

(5) ابن الزيات: المصدر السابق، ص 273؛ يحي بن خلدون: المصدر السابق، ج 1، ص 108.

(6) الحفناوي: المصدر السابق، ج 1، ص 445.

حيث أصبحت مجالسة في الوعظ والتذكير يحضرها جمهور غير من الطلبة المفتونين بعذوبة كلامه، وحسن صوته. وقد ارتقى في هذا الجانب إلى أن أصبح واعظ زمانه، نال الخطوة والاحترام عند الخلفاء الموحدين يعقوب المنصور (580 هـ/ 95 هـ / 1184م - 1199م)، أبي عبد الله الناصر (594 هـ - 609 هـ / 1198م - 1207م) والمستنصر بالله (610 هـ - 620 هـ / 1208 م - 1218م) (1).

وعلى عكس المغرب الأقصى بدأ التواصل الثقافي والفكري بين المغرب الأوسط والأندلس يعرف نمواً ونشاطاً دوّبا منذ العقد الأخير من القرن الثالث الهجري / 9م، جسدتة الهجرة الواسعة لفقهاء زهاد ورواة وأدباء وشعراء طبنة والمسيلة وأشير وقلعة بني حماد وبجاية وقسنطينة ومنتجة والجزائر وتيهرت وندرومة وتلمسان، إلى مرسية وإشبيلية والمرية، حيث كان لهم دور كبير في تنشيط الحياة الثقافية والفكرية والعلمية في هذه الحواضر (2). فضلا على الأندلسيين الذين كانوا يرتادون حواضر المغرب الأوسط الرئيسية، كبجاية، وتلمسان في طريقهم إلى المشرق طلبا للعلم، أو لأداء فريضة الحج، أو برسم الاطلاع والاستزادة من العلم الذي شهدته هاتين الحاضرتين، حيث أن بجاية التي ارتقت إلى مركز القطب الثقافي والعلمي منذ القرن السادس الهجري/ 12م، انتقلت أفكار صوفيّتها إلى الأندلس، وأثرت في الحياة الصوفية ومن الأمثلة على ذلك تسرب طريقة أبي مدين شعيب وأفكاره إلى دانية وغرناطة وبلنسية، خلال النصف الثاني من القرن السادس الهجري.

وكان أداتها الصوفيّان أو أحمد بن جعفر سيد بونة الخزاعي (ت 624 هـ / 1226م) (3) و أبو يعقوب يوسف بن خلف الكومي (4)، حيث عرج الأول على بجاية في طريق عودته من الحج، وأخذ عن أبي مدين (5)، وعمل على نشر طريقته في دانية، فكثرت أتباعه وذاع

(1) يحي بن خلدون: المصدر السابق، ج 1، ص 102.

(2) حول التواصل الثقافي والفكري والعلمي بين الأندلس والمغرب الأوسط، من القرن الثالث الهجري/ 9 م، إلى القرن السادس الهجري/ 12م، أنظر : عمار هلال: العلماء الجزائريون في البلدان العربية الإسلامية، ص 12 وما بعدها.

(3) أصل عائلته من مدينة بونة، انتقل كبيرها سيد بونة الخزاعي إلى واد آش من عمل دانية، واستوطنها، وقد اشتهر أبو أحمد بحفظ نصف المدونة وميله إلى التفسير والحديث والفقّه، توفي بغرناطة عن عمر يناهز الثمانين. ابن الخطيب: الاحاطة، ج 1، تحقيق عبد الله عنان، ص 361، 362؛ نفخ الطيب: ج 2، ص 616؛ التبتكي: نيل الابتهاج، ص 103؛ ابن مخلوف : شجرة النور ، ص 178؛ مهدي بن أحمد القاسي: تحفة أهل التصديق، ورقة 147.

(4) أخذ أبو يعقوب يوسف الكومي عن أبي مدين في بجاية، والتقى بصوفية المغرب الأوسط، وزار المشرق والأندلس.

(5) التبتكي : نيل الابتهاج، ص 103؛ مهدي بن أحمد القاسي: المصدر السابق، ورقة 147

صيته (1)، ولما غزا النصارى شرق الأندلس دخل غرناطة يتبعه مريدوه، واستقروا بربض البيازين، فاعتقد الناس في كراماته، وتبعه كثير من أهل شرق الأندلس (2). بينما استقر أبو يعقوب الكومي في بلنسية، وأخذ عنه جملة من الطلبة الصوفية أبرزهم محي الدين بن عربي الذي تأثر به في فكرة الوصول إلى مرتبة الحقيقة المفضية إلى الوحدة بين العبد ومعبوده (3).

أما في القرن السابع الهجري فإن أغلب صوفية وزهاد المغرب الأوسط الدين وفدوا إلى الأندلس، دخولها بدافع الجهاد والرباط ضد حركة الاسترداد المسيحي، التي استغل أمرها، وهؤلاء عرّفنا عن ذكرهم في هذا المقام، واقتصرنا على نظرائهم الذين لهم إسهامات في الحياة الصوفية والعلمية في الأندلس، نذكر منهم:

— أبو عبد الله بن محمد إسماعيل المتيشي (تـ 625 هـ/1228م) من ناحية بجاية، عالما برواية الحديث يقرض الشعر، ويجيد فن الخط، رحل إلى الأندلس واستقر في مرسية مشاركاً في علم الحديث متولياً الخطابة بأحد مساجدها، انتفع الكثيرون من علمه، الذي دونه، لكن المصادر لم تذكر فنونه المدونة (4).

— عبد الغنى بن عبد الجليل التلمساني (تـ 721 هـ/1321م) من صوفية الاتجاه الباطني، تلقى علومه في موطنه تلمسان، ثم انتقل إلى غرناطة واستوطنها سنة (625 هـ/1228م)، له مشاركات في الفقه على المذهب الحنفي، ومصنفات في التصوف، أبرزها: "ذريعة الوصول إلى زيارة جناب حضرة الرسول"، وكتاب: "شرح منازل السائرين" (5)، ولا يخامرنا شك في أن هذه المؤلفات كانت متداولة بين الطلبة والصوفية.

— أبو عبد الله محمد عمر الشهير بابن الخميس (645 هـ—708 هـ/1247م — 1309م) تلمساني المولد والنشأة، سجل وجوده في الأندلس من خلال تدريسه لعلوم اللغة في غرناطة والمرية، التي أثبت فيها قدرته على قول الشعر، لما نزل في كنف أبي الحسن بن كمائة، خادم الوزير ابن الحكيم. ولبراعته في الشعر وصفه المقري بقوله: "بأنه كان يصرف العويس، ويرتكب مستصعبات القوافي، ويطير في القريض مطاري القوادم الباسقة والخوافي" (6).

(1) أبو الحسن علي بن محمد النباهي: المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا، نشر ليفي بروقنسال، الكتاب المصري، 1948، ص 136.

(2) نفسه، ص 137.

(3) النبال: المرجع السابق، ص 221، 222؛ الحقيقة المحمدية هي أول مراتب التجليات، تتجلى فيها ذات الله في نفس الصوفي، وهي تصل به إلى ما يعرف بدرجة الاتمان الكامل ابن خلدون: المقدمة، ص 196، 297.

(4) ابن الأبار: التكملة، ج2، ص 622، 623.

(5) حاجي خليفة: كشف الظنون، ج2، ص 1228، 2000.

(6) نفح الطيب، ج5، ص 361.

وخلاصة القول فقد كان للنشاطات المختلفة التي قام بها الصوفية الأثر البالغ في نمو وازدهار الحياة الفكرية العلمية في المغرب الأوسط، الذي تحولت بعض حواضر بفضل هذا النشاط إلى مرتكز إشعاع، تغذت منها روافد الحضارة العربية الإسلامية في مجال التصوف والعلوم النقلية. كما تعكس مظاهر الاحتفاء والتقدير التي اكتسفت هؤلاء الصوفية في أثناء رحلاتهم، طابع اشتراك عامة الناس وخاصاتهم بالمشرق والمغرب، في ظاهر الاعتقاد في الصوفية.

ولا نبالغ القول إذا أجزمنا أن مرحلة القرنين السادس والسابع الهجريين هما مرحلة الاعتراف الشعبي والرسمي بالصوفية في المشرق والمغرب الإسلاميين كشريحة لا يمكن الاستغناء عنها.

الخاتمة

يتضح من خلال البحث، أنه يتألف من أربعة محاور أساسية تبين نشأة الحركة الصوفية وتياراتها المختلفة، وإسهامات صوفيتها في الحياة الاجتماعية والدينية والسياسية، ودورهم الثقافي والفكري في المغرب الأوسط وخارجه، نستخلص منها النتائج التالية:

أن هذه الحركة الصوفية التي ظهرت في القرن 6هـ/12م جاءت وليدة العمل التعبدية، الذي كان الزهاد والمرابطين يقومون في الربط والمساجد، وقد أصبح هذا العمل التعبدية بعد تسرب مصنفات التصوف من المشرق والمغرب والأندلس إلى بجاية وتلمسان وقلعة بني حماد وجزائر بني مزغنة أكثر قوة ومصدقية، خصوصا وأن هذه المصنفات أوجدت له إطار نظريا ملفوفا بالشريعة، كما هو الشأن بالنسبة للتصوف في رسالة القشيري، ورعاية المحاسبي وقوت القلوب لأبي طالب المكي، وإحياء الغزالي، مما جذب المهتمين إلى الإقبال على التصوف.

كما شكلت العوامل الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي جاءت في سياق القرن 6هـ/13م إطارا طبيعيا ساعد على نشوء التصوف، وظهور بعض اتجاهاته، ومنه يتضح أن هذه الحركة لم تكن وليدة دافع معين، أو خلفية تاريخية قديمة، كما كان يتصور المؤرخون والدارسون الأجانب.

ويعكس المحور الثاني مختلف التيارات الصوفية، التي ظهرت في القرنين 6 و7 هجريين/12 و13م، من حيث أفكارها ونشاطها، وحجم انتشارها. فقد تميزت الاتجاهات الصوفية السنية بكثرة أعداد صوفيتها وطابعها الشعبي، والتزامها الصارم بالشريعة، بفضل التغير الذي أحدثته ثورة أبي مدين شعيب في الفكر الصوفي، فقد بسط نظرياته، وجعلها في متناول الخاصة والعامة، حتى أصبح التصوف السني في متناول الأميين من الناس، يستطيعون إدراك الحقائق الإلهية والعلوم الدنية عن طريق المجاهدات، من صيام وقيام وتجهد.

بينما تميزت الاتجاهات الصوفية الفلسفية بمستواها التجريدي العالي، وبتشعب نظرياتها الفلسفية وغموض بعضها، الأمر الذي جعلها تتركز في نخبة من الصوفية، دون أن تشمل عامة الناس ويعزى ذلك أيضا إلى ظمور العناية بالجدل والمضاربة الفكرية، ونبد التجريد عند مجتمع المغرب الأوسط، ولا سيما أن الصوفية الأندلسيين الذي هاجروا إلى بجاية وتلمسان، حرصوا على استعمال الرموز والإشارات والغموض في أسلوب نظرياتهم كالإشراق، ووحدة الوجود، والوحدة المطلقة.

ورغم الاختلاف بين هذين التيارين عمليا وفلسفيا، إلا أنهما يشتركان في تجسيد حياة التقشف والسلوك الأخلاقي العالي، وقيم الرحمة والقناعة، والإيثار والصدقة على أرض الواقع

لتحقيق كمال الإنسان الأخلاقي، والسعادة في الحياة الدنيا والآخرة، فآثروا بأخلاقهم على المجتمع الذي صار أفراداه يقتدون بشيوخ التصوف.

وكذلك في إيجابية نشاطهم الاجتماعي والسياسي، من حيث الغوص في قضايا المجتمع، والتفاعل معها وتقديم الحلول والبدائل، خاصة في قضايا الفقر والأمراض والتفاوت الطبقي، والتفسخ الأخلاقي، والتماسك الاجتماعي. وأكبر نجاح مشترك بينهما كونهما تمكنا من التغلغل في نفوس العامة والخاصة. وارتقى صوفيتهما بتأثير كراماتهم ومناقبهم إلى أن صاروا جزءا من تفكير المجتمع، ومنه سادت فكرة الاعتقاد في الصوفية، والتي لا تزال حاضرة بيننا اليوم.

وقد استغل الصوفية هذه المكانة الدينية والروحية والاجتماعية في قضاء حوائج المجتمع عند السلطة، والتأثير عليها، لأن أكثر الحكام كانوا يعتقدون بهم، ويخشون عواقب مخالفتهم. وهذا السند الاجتماعي والسياسي الذي كان يتمتع به الصوفية، أجبر شريحة الفقهاء على الاعتدال في مواقفها إزاءهم. لذا خلت ساحة الصراع بين الطرفين تقريبا من كل أشكال العنف والاضطهاد. ثم أن تركز معظم الاتجاهات الصوفية في بجاية وتلمسان خلال القرن (6هـ/12م)، يبين مدى تأثير التصوف بخراب العمران الذي تعرضت له قلعة بني حماد، وطبنة وتيهرت وأرشكول وقصر العجيسة ومازونة ومليانة وشلف ومتيجة وجزائر بني مزغنة وحمزة ومرسى الدجاج، من هجمات الموارقة والقبائل الهلالية (1).

بيد أن تغير الأوضاع في القرن 7هـ/13م، جعل الطلاب والمريدين من البوادي والأرياف ينتقلون إلى بجاية وتلمسان، لأخذ التصوف عن شيوخها، ثم يعودون إلى بواديهم وأريافهم ينشرون ما تعلموه عن مشائخهم. وبهذه الطريقة خرج التصوف من المدن إلى الأرياف والبوادي. لذا يعد القرن (6هـ/12م)، فترة لظهور التصوف في المدن، بينما يمثل القرن 7هـ/13م، لإننتشاره في القرى والبوادي. التي هي مراكز الأكتفاء والاحتكاك، ثم ينتشر بعدها في القرى والأرياف والبوادي.

ويعد قيامهم بتأسيس الزوايا حدثا هاما، ومكسبا ثقافيا واجتماعيا، شكل حجر الزاوية في تطوير الحركة العلمية والفكرية، وترقية المجتمع حضاريا. فقد أدى نشاط الصوفية في الزوايا إلى ازدهار حركة التعليم بأنواعه. وتطور طرق التدريس والتربية التي راعوا فيها الجوانب النفسية، والقدرات العقلية للمتمدرسين. وشاركوا الدولة في التحسيس على التعليم، فمكنوا بذلك كل الطبقات الاجتماعية من أن تتال حظها من التعلم.

وفيما يخص جهودهم في تفسير القرآن والحديث، والعلوم اللسانية، وقول الشعر وكتابة النثر، والاهتمام بالعلوم العددية، فقد ساهموا فيها بالتأليف المعتمدة، التي أعطت الناحية العلمية والفكرية التي كان يشهدها المغرب الأوسط في هذين القرنين (6هـ و 7هـ/ 12م - 13م) نموا مطردا، استمر تأثيره إلى ما بعد القرن 7هـ/ 13م. فقد ظلت مؤلفات هؤلاء الصوفية مرجعا أساسيا، أخذ عنه الطلبة والعلماء، وتناقله المهتمون في المشرق والمغرب.

ويظهر جليا مستوى هذا النشاط العلمي والفكري عند انتقال صوفية المغرب الأوسط إلى حواضر مصر والحجاز والشام، أين نافسوا بحلقات دروسهم ومصنفاتهم نظراءهم في هذه الحواضر، مما يعكس المستوى العلمي والروحي والديني والأدبي الذي بلغته المشيخة العلمية في المغرب الأوسط.

ثم أن ارتقاء بجاية وتلمسان إلى مراكز إشعاع ثقافي وفكري جذب إليها العلماء والمريدين والطلبة من إفريقية والمغرب والأندلس، مما تسبب في انتقال اتجاهات صوفية إلى حواضر هذه البلدان من هاتين المدينتين.

ملحق رقم (1)

يعكس متصوفة الإتجاهات الصوفية السنية خلال القرنين السادس والسابع الهجريين/ 12 و 13 الميلاديين.

متصوفة الإتجاهات الصوفية السنية	الفترة التاريخية
صوفية اتجاه الوعظ والتذكير	
أبو محمد عبد الحق الإشبيلي أبو الطاهر اسماعيل التونسي مروان بن عمار بن يحيى البجائي أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن التيجيبي أبو زيد عبد الرحمن الفازازي أبو عبد الله محمد بن الحسين القلعي أبو الحسن بن النجارية أبو يوسف محمد البلوي المالقي	510هـ - 581هـ / 1116م - 1185م ت 580هـ / 1211م ت 610هـ / 1213م 540هـ - 610هـ / 1145م - 1214م ت 627هـ / 1130م ت 673هـ / 1275م ت 681هـ / 1283م ت أواخر السادس الهجري
صوفية اتجاه الترغيب والترهيب	
أبو زكريا يحيى الزواوي أبو عبد الله محمد اللخمي (ابن الحجام) أبو محمد عبد الكريم بن عبد الواحد الحسني أبو النجم هلال بن يونس الغبريني أبو العباس أحمد المعافري أبو تميم الواعظ الوهراني	ت 611هـ / 1215م 558هـ - 614هـ / 1162م - 1217م ت في النصف الأول من القرن 7 هـ / 13م ت في النصف الأول من القرن 7 هـ / 13م ت في النصف الثاني من القرن 7 هـ / 13م ت في النصف الثاني من القرن 7 هـ / 13م
صوفية اتجاه التصوف التلقائي	
أبو عبد الله محمد التاوتني التلمساني أبو علي عمر بن العباس الحباك أبو عبد الله محمد بن موفق البجائي	ت 590هـ / 1193م ت 613هـ / 1216م ت أول القرن 7 هـ / 13م
صوفية اتجاه الخلوة والإقطاع	
أبو الحسن علي بن خلف الكومي أبو الحسن علي بن محمد الزواوي اللياتورغي أبو يوسف يعقوب الزواوي أبو الحسن عبيد الله الأزدي	ت 599هـ / 1202م ت في النصف الأول من القرن 7 هـ / 13م ت 690هـ / 1291م 601هـ - 690هـ / 1204م - 1294م
صوفية اتجاه المجاهدة النفسية	
أبو زكريا بن يوغان الصنهاجي أبو عمرو عثمان بن علي التلمساني أبو الربيع سليمان بن عبد الرحمن التلمساني أبو الحسن علي بن الخلف بن معمر الكومي التلمساني أمينة بنت يفرس أبو إسحاق إبراهيم بن يسول الإشبيلي أبي حجلة عبد الواحد التلمساني أبو عبد الله محمد بن علي العمراني أبو عبد الله العربي أبو العباس أحمد بن منصور صاحب الصلاة أبو العباس أحمد الخراز أبو عبد الله الحجام أبو عبد الله بن عبد الحق البغدادي أبو الحسن أحمد بن محمد بن عبد العزيز بن اسماعيل أبو الحسن بن عبد الله بن فتوح النفزي أبو محمد عبد الكريم الأزدي (ابن يكي) أبو العباس أحمد بن عثمان بن عبد الجبار المليتي أبو ناس بن عبد الصمد بن أورجيج أبو الحسن علي بن أبي نصر فتح الله البجائي	ت 537هـ / 1142م ت 542هـ / 1146م ت 579هـ / 1183م ت 599هـ / 1202م ت في النصف الأول من القرن 6 هـ / 12م ت في النصف الأول من القرن 6 هـ / 12م ت في القرن 6 هـ / 12م ت في القرن 6 هـ / 12م ت في القرن 6 هـ / 12م ت في القرن 6 هـ / 12م ت 600هـ / 1203م ت 614هـ / 1218م ت 625هـ / 1228م ت 633هـ / 1237م ت 642هـ / 1244م ت في النصف الأول من القرن 7 هـ / 13م ت 644هـ / 1246م ت في النصف الأول من القرن 7 هـ / 13م ت 652هـ / 1254م

تـ654هـ/1256م	أبو سعيد بن علي الأنصاري البلتسي
تـ663هـ/1264م	سعيد المغربي التلمساني
تـ665هـ/1266م	محمد بن إبراهيم عبد الرحمن الخزرجي التلمساني
تـ665هـ/1266م	أبو العباس أحمد بن يوسف التلمساني
تـ669هـ/1270م	أبو عبد الله محمد بن عمر بن عبادة القلعي
تـ673هـ/1275م	أبو عبد الله محمد بن حسين التميمي القلعي
تـ675هـ/1277م	أبو القاسم أحمد بن عجلان القييسي
تـ680هـ/1281م	أبو اسحاق إبراهيم التنسي
تـ683هـ/1284م	أبو عبد الله محمد بن موسى بن النعمان التلمساني
تـ690هـ/1291م	أبو علي عمر بن عبد المحسن الوجاهتي الصواف
تـ699هـ/1301م	أبو عبد الله بن صالح الكفائي الشاطبي
تـ700هـ/1301م	محمد بن أحمد بن إبراهيم التلمساني
تـ700هـ/1301م	أبو اسحاق الطيار
تـ في النصف الثاني من القرن 7 هـ/13م	أبو سليمان داوود بن مطهر الوجاهتي البجاتي
تـ في النصف الثاني من القرن 7 هـ/13م	أبو عبد الله بن عيسى الشهير بابن الزيت
تـ في النصف الثاني من القرن 7 هـ/13م	أبو الحسن علي بن محمد بن فرغوش التلمساني
تـ في النصف الثاني من القرن 7 هـ/13م	أبو يعقوب التفريسي
تـ في النصف الثاني من القرن 7 هـ/13م	تقي الدين الموصلی
تـ في النصف الثاني من القرن 7 هـ/13م	أبو عبد الله محمد القرموني
تـ في النصف الثاني من القرن 7 هـ/13م	أبو العباس بن الخياط
تـ في النصف الثاني من القرن 7 هـ/13م	أبو عبد الله بن عبد الملك
تـ في النصف الثاني من القرن 7 هـ/13م	أبو يعقوب العشاشي
تـ في النصف الثاني من القرن 7 هـ/13م	أبو عبد الله محمد القصري
تـ في النصف الثاني من القرن 7 هـ/13م	أبو محمد عبد الله الجزائري
تـ في النصف الثاني من القرن 7 هـ/13م	أبو عبد الله بن البلد
تـ في النصف الثاني من القرن 7 هـ/13م	أبو الحسن بن مخلوف
تـ في النصف الثاني من القرن 7 هـ/13م	أبو يوسف يعقوب الصنهاجي
تـ في النصف الثاني من القرن 7 هـ/13م	يخلف بن عبد يمشون
تـ734هـ/1334م	أبو عبد الله بن موسى الزواوي

ملحق رقم (2)

يعكس متصوفة الإتجاهات الصوفية السنية الفلسفية خلال القرنين السادس والسابع الهجريين 12 و 13 الميلاديين

الفترة التاريخية	متصوفة الإتجاهات الصوفية السنية الفلسفية
الغزاليون	
تـ512هـ/1114م	أبو محمد عبد السلام التونسي
تـ433هـ – 513هـ / 1041م – 1119م	أبو الفضل بن النحوي
تـ557هـ/1159م	محمد بن علي بن الرامة
تـ565هـ/1166م	أبو عبد الله محمد بن سعادة المرسي
في النصف الأول من القرن 7 هـ/13م	أبو عبد الله محمد محبو الهواري
في النصف الأول من القرن 7 هـ/13م	أبو زكريا يحيى بن عصفور
في النصف الأول من القرن 7 هـ/13م	أبو العباس أحمد بن محمد بن حجاج الجزائري
في النصف الأول من القرن 7 هـ/13م	أبو اسحاق إبراهيم الهواري
في النصف الأول من القرن 7 هـ/13م	أبو زكريا يحيى بن عصفور
في النصف الأول من القرن 7 هـ/13م	أبو العباس بن المري
في النصف الأول من القرن 7 هـ/13م	أبو علي الحسن المسيلي
صوفية الإتجاه المديني	
تـ594هـ/1198م	أبو مدين شعيب بن الحسين الإشبيلي

أبو عبد الله محمد القصري	تد في النصف الثاني من القرن 7 هـ/13م
أبو عبد الله السلوي	تد في النصف الثاني من القرن 7 هـ/13م
أبو زكريا الكماد	تد في النصف الثاني من القرن 7 هـ/13م
معاوية الزواوي	تد في النصف الثاني من القرن 7 هـ/13م
أبو محمد عبد الله بن معطي التلمساني	تد في النصف الثاني من القرن 7 هـ/13م
صوفية وحدة الوجود	
أبو يعقوب يوسف الكومي	تد في النصف الثاني من القرن 6 هـ/12م
أبو العيش محمد بن أبي زيد عبد الرحيم	تد أوائل القرن 7 هـ/13م
أبو العباس أحمد بن علي بن يوسف البوني	تد 622 هـ/1225م
أبو الربيع عفيف الدين بن سليمان التلمساني	تد 690 هـ/1291م
صوفية الوحدة المطلقة	
أبو عبد الله الشاذلي الحلوي	تد أوائل القرن 7 هـ/13م
إبراهيم بن يونس بن محمد بن دهاق (ابن مرأة)	تد 610 هـ/1214م
أبو محمد عبد الحق بن إبراهيم بن سبعين	تد 614 هـ - 669 هـ/1218م - 1270م
أبو الحسن بن علي الششتري	تد 668 هـ/1269م
أبو عثمان سعيد بن عبد الله (الجمال)	تد في النصف الثاني من القرن 7 هـ/13م
أبو عبد الله محمد بن الخميس التلمساني	تد 650 هـ - 708 هـ/1253م - 1309م

ملحق رقم (4)

رأى أبي العباس أحمد الغبريني في كتاب "التفكر فيما تشمل عليه السور والآيات من المبادئ والغايات" لأبي علي حسن المسيلي.

"... هو كتاب جليل سلك فيه مسلك أبي حامد في كتاب الإحياء وبه سمي أبو حامد الصغير، وكلامه فيه أحسن من كلام أبي حامد وأسلم، ودل كلامه فيه على إحاطة بعلم المعقول والمنقول وعلم الظاهر والباطن، ومن تأمل كلامه أدرك ذلك بعلم اليقين ولم يفتقر فيه إلى تبين وهو كثير الوجود بين أيدي الناس، وكثرة وجود الكتاب دليل على إعتناء الناس به وإثارة لهم له. ولقد رأيت على نسخة من نسخة مائصة: أعلم وفقك الله أن هذا الكتاب حسن في معناه مخترع في الترتيب ومبناه، قل فيه ما ينتقد، وكثر ما يعتقد، وعليه يعتمد، سلك مؤلفه فيه مسالك المهندسين، وترك مهالك الضالين المعتدين، فهو فيه على صراط مستقيم، ومقصود قويم، طرزه بمعاني الكتاب العزيز فجاء كالذهب الأبريز وسلم فيه من غلو الغالين وتحريف المبطلين وتأويل الجاهلين، نفعه الله به أمين وصلى الله على محمد وعلى جميع الملائكة والتبيين وسلم والحمد لله رب العالمين" (1).

ملحق رقم 05:

أراء أبي الفضل القرطبي الإشرافية وأسباب اتحاصرها في قلة من الاتباع.

" ذكر أبو عبد السلوي، وكان من أصحاب الشيخ أبي الحسن الحرالي، قال: مرض سيدي أبو الفضل القرطبي فزرتة، فلما جلست إليه جعلت أبكي، فقال لي: لما تبكي؟ فقلت: يا سيدي أبكي خوفا من فقدك وفراقك فقال لي، لا تخف فإن لا أموت في هذه المدة بل أفيق وأرجع إلى الصحة ثم أموت، وإنما هي نقلة من محل إلى محل والموت للعارفين مشاهدة واضحة للحق، وسبب للقاء وشيء يوصل الحبيب إلى المحبوب وأن المعرفة تنقلت في الآخرة مشاهدة عمن زرع نواة أنبتت تمرا ومن زرع نبقة أنبت شوكا... وقال الشيخ أبو الزكرياء بن محجوبة السطيفي: قال لي الفقيه أبو الحسن بن أبي نصر فتح البجائي لقد طالعت كثيرا من مقامات الأكابر، وتعرفت أحوالهم، فرأيت الشيخ أبا الفضل نفع الله به جامعا لذلك كله وزيادة عليه، ولكنه لم يكن للناس بصيرة يعرفونه بها، ولا بواطن فتعقل عنه فأخفى الله أحواله وكراماته على أهل الوقت غيرة منه عليه - رضي الله عنه - ونفع به... (2).

(1) الغبريني: عنوان الدراية، ص 67.

(2) نفسه، ص ص 162، 164.

ملحق رقم 06:

يظهر حلقات الذكر والأوراد التي كان يقوم بها أبي عبد الله بن أبي بكر بن مرزوق مع أتباعه من الصوفية.

يقول ابن مرزوق الخطيب: "أخبرني سيدي الشيخ أبو العباس بن القطان وكان كثيرا ما يحظر الجمهور قال: فيجمع فيها صلاح البلد المعروفين، وعلماء الوقت والظاهرين فيجتمعون قال: فإذا حضروا وصلوا تذكروا فتقع الأسئلة في الأحاديث والمسائل للعلماء، وتقع المذاكرات بين المتصوفة والعلماء في المقامات والأحوال بعد أن يصلوا ما تعودوه من النوافل ويحضر من الطعام ما يعمهم وينشد من حضر ممن يحسن الإنشاد ويعظم من يعظم ولا يزالون كذلك طول ليلهم وربما يظهر لهم عند التواجد أحوال. وأما الليالي الخاصة فيجتمع فيها بأصحابه وخواصه المتجربين والمنقطعين الذين لا يعرفهم إلا من هو منهم ففيها شاهدوا العجائب وكان له نحو من أربعين من خواص أصحابه أخبرني العل أبو عبد الله التنسي والثقة أبو محمد الشريشي وغيرهما أن بعض أصحابه من أهل الظاهر انتقد عدم إستدعاء الشيخ له، من هؤلاء المتجربين وقال لعله لا يطلعنا على أحوالهم وكراماتهم، وهذا مغناه وكأنه خلط هذا المعنى باستبعاد ما يبدو عليهم من الأحوال فحضر ليلة من ليالي بخاطر الشيخ استدعاه، قال فحضر فما كان إلا أن يدعو من الأوراد وقال قائلهم وقاموا متواجدين فنضرت إلى شجرة النارنج التي في وسط الدار وهم يدورون حولها وهي تميل إلى هؤلاء وإلى هؤلاء وكلا يقتطف منها نوعا غريبا يبين عنها كالسفرجل والرمان وأنوع الفاكهة والرياحين فنظر إلي الشيخ ففتمت مستغفرا مستغفرا..." (1).

ملحق رقم 07:

حزب أبي الحسن علي بن أحمد الحرالي.

"فمن جملة أذكاره حزبه الذي كان يلازمه بعد صلاة الصبح كان - رضي الله عنه - يجلس في مصلاه بعد صلاة الصبح متربعا ويقول: أستغفر الله العظيم الذي لا إله إلا هو الحي القيوم وأتوب إليه، إله هو التواب الرحيم، مائة مرة لا إله إلا الله الحق المبين مائة مرة، لا إله إلا الله وحده لا شريك له والله أكبر وسبحان الله بحمده، ولا حول ولا قوة إلا بالله أستغفر الله الأول الآخر الظاهر الباطن له الملك، وله الحمد وهو على كل شيء قدير عشر مرات، سبحان من سبقت رحمته غضبه، سبحان لا منجي ولا ملجأ إلا إليه عشر مرات، يا مثيب القلوب ثبت قلبي على دينك مائة مرة، يا مصرف القلوب صرف قلوبنا إلى طاعتك عشر مرات، أعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم فسبحان الله حين تمسون وحين تصبحون إلى قوله وكذلك تخرجون ومن قوله تعالى: "هو الذي لا إله إلا هو عالم الغيب والشهادة هو الرحمن الرحيم" إلى آخر السورة ثلاث مرات، ثم الأسماء الحسنى التي تضمنها الحديث: هو الله الذي لا إله إلا هو الرحمن الرحيم إلى آخرها وهو اسمه تعالى الصبور ويختتمها بقوله: هو الله الذي لا إله إلا هو والحمد لله رب العالمين. ويذكر بعد حديث النبي - صلى الله عليه وسلم - الذي هو مضمونه أن عليا بن أبي طالب - رضي الله عنه - سأله عن سببه أو سنته فقال: المعرفة رأس مالي والعقل أصل ديني، الحب أساسي الشوق مركبي، ذكر الله أنسي، الثقة كنزي، الحزن رفيقي، العلم قوتي، الأرق شفيعي، الطاعة حسبي، الجهاد خلقي، قرّة عيني الصلاة ... وفي رواية ... وثمرة فؤادي في ذكره وغمي لأجل شوقي إلى ربي، ثم يقرأ سورة يس والدخان والواقعة قراءة بطيئة بتأمل وتفهم. هذا منتهى حزبه - رضي الله عنه -" (2).

(1) المجموع. الورقة 5.

(2) الغبريني: عنوان الدراية، ص ص 153، 154.

ملحق رقم 08:

يبين المسلك التقشفي في المأكل والملبس للصوفي أبي عبد الله بن الملك أحد خواص أصحاب الصوفي أبي عبد الله بن أبي بكر بن مرزوق

يقول ابن مرزوق الخطيب في وصفه حالة أحد أصحاب جده أبي عبد الله بن أبي بكر "... ومن خواص أصحابه والأقربين إليه الفقيه الصالح أبو عبد الله بن الملك كان شديد الملازمة له من كبار الأولياء المتعهدين بتعيش بالنسخ فإذا به حصل له القدر الذي ينسخ به تمسك منه فما يقوت به وكان قوته الشعير والشحم ويتصدق بالباقي، وحدثنني سيدي الشيخ أبو العباس ابن القطان رحمه الله قال لي: أدركته في آخر حالة يتصدق بالجميع وإنما كان يتقوت بما كان يعطيه جدك - أبي عبد الله بن أبي بكر - فإنه قام بمؤنته قال: وكان يكسوه كل سنة من فضله من قطن واحراما خشنا ففي كل سنة يقول أنظروا لي أخشن من هذه وكانت له جبة صوف أقامت عنده سنين ... (1).

ملحق رقم 09:

لباس الصوفي عبد الله بن أبي بكر بن مرزوق

" كان رضي الله عنه ووالده وأولاده - المرزاقية - يجاملون ويلبسون أحسن الثياب في أيام الصيف البياض والملامح التونسية والأحارم. أخبرني العلل أبو عبد الله محمد بن علي السني عن بعض الفضلاء أنه كان يقول لأصحابه إذا اتصرفوا من صلاة الجمعة تعالوا بنا نجلس على طريق يمر بنا رجل نور الله ظاهره وباطنه فليس في وقتنا أجمل منه صورة ولا أحسن هيئة ولا أنور باطنا، قال: فيقول المقرئ وأبو عبد الله بن داود والخطيب أبو عبد الله بن الحمال أنهم ما رأوا أحسن منه صورة ولا أجمل منه ولا أطيب رائحة وكان لا يعم وكانت له ورقة (2).

ملحق رقم 10:

موقف العامة من صوفية الاتجاه السني

" دخل أبو عبد الله بن شعيب الهسكوري بجاية في مدة اجتيازه إلى المشرق... فتلقاه الناس وأقبلوا عليه، فاستضافه رجل من أهلها وأخذ في إكرامه ولما حضر وقت صلاة المغرب صلى الفرض وصلى بعده ركعتين ولم يزد على ذلك شيئا، ولما حضر وقت صلاة العشاء صلى الرجل ركعتين قبل العشاء وأدى الفريضة والوتر بشفعه ولم يزد على ذلك ولما أصبح الناس لزيارة الرجل والتبرك به تلقاهم رب المنزل، وهو يشير إليهم أنه ليس هناك كبير عمل فكوشف الشيخ لذلك الرجل الذي أنزله فأقام عنده ثلاثين يوما و ليلة لم يأكل فيها طعاما ولا شرب فيها ماء ولا زاد في حال العبادة شيئا سوى أداء الفرائض، وإنما هو مجرد وصال ولما تمت الثلاثون يوما قال للرجل: أنا أنصرف، وقال له: ما أقمت عندك هذه المدة إلا لنلا تزدي بأولياء الله تعالى، إذا رأيتهم يؤدون الفرائض ويقتصرون عليها، وأي فضل أعظم من أداء الفرائض إذا فعلها الفاعل على حقيقتها، وارتكب جميل طريقتها، وهذا الرجل إنما كان من أهل العرفان وإنما كانت عبادته في فكرته ولكن العامة ما يرون الفضل إلا لمن يكثر الركوع والسجود والصيام وإن كان جاهلا. وذلك لعدم تمييزهم وقلة علمهم ... لأن العامة لا يدركون إلا الأحوال الظاهرة ولا علم لهم بالأسرار الباطنة، ... أعاد الله علينا بركات أولياء الله بفضله (3).

(1) المجموع، ورقة 13، 14.

(2) ابن مرزوق المجموع 6.

(3) الغبريني: عنوان الدراية، ص 174، 175.

ملحق رقم 11:

إيمان البجائيين بكرامات الصوفية في القرن 7 هـ/13م.
ومنهم الشيخ المبارك الصالح أبو عبد الله العربي - رضي الله عنه - كان من الأولياء المقربين ومن عباد الله الذين هم من معالم العلا أخص الوارثين ... ولما كان في عام الأركش إحتزم في يوم من الأيام وركب القصة، ومسك قصبة أخرى في يده عوضا عن مزارق وجعل يكر ويفر، وهو يتفقد عرقا إلى أن رمى بالقصة من يده ضاربا في جهة عدوه وقتلا عند رميها: في سبيل الله، وسقط إلى الأرض من شدة جهده، ومبلغ كده. فأرخ ذلك الوقت من اليوم فكان هو اليوم الذي هزم الله فيه النصراري في الأركش وهو يوم الأربعاء التاسع لشعبان الحرام عام واحد وتسعين وخمسائة. فكان رضي الله عنه، في جملة المجاهدين ذلك اليوم وممن أعان الله به المسلمين، وواقع الهزيمة على يده، وقد يقع في هذا الإنكار من ملحد لا علم له وحقه الإعراض عنه، وعدم الالتفات إليه، وإن زاد فيصقع في وجهه عوضا عن فقاه كما جمع الله له الخزي في أولاه وأخراه... (1).

ملحق رقم 12:

استهجان صوفية المغرب الأوسط لتبائر الشعوذة والمشعوذين
يقول الغبريني: "ومنهم شيخنا الفقيه الولي الصالح العابد الزاهد الموفق المنقطع المتخلي أبو الحسن عبيد الله بن أحمد بن عبد المجيد بن عمر بن يحيى الأزدي 601هـ/691 هـ من أهل رندة رحل إلى العدة وتخبر استيطانه بجاية فاستوطنها. كان على سنن الفقهاء وعلى طريق المتعبد الصلحاء ... منتزها عن مقالة المتلبسين وشعوذة المشعوذين غير مسامح في شيء مما يخالف ظاهر الشريعة، ولا عامل على شطحات المتصوفة. ولقد مضى بمسجده أبو الحسن الفقير المعروف بالطيار مع صاحب من الفقراء ودخلوا عليه في وقت يحيى فيه المسجد فجلسوا من غير تحية فأمرهم بالتحية فقال لهم الطيار: (ولنذكر الله أكبر) وامتنع من الركوع ووقع بينه وبينهم في هذا الكلام، ولما ظهر منهم التوقف مع هذا المقال وعدم النزوع عن هذا الحال، وقع العمل على نفيهم إلى المغرب وإخراجهم من البلد والنفي في حق هؤلاء وأمثالهم قليل، وإنما الواجب أن يعاملوا بأسوأ التمثيل وهؤلاء جملة أغبياء لا علم ولا عمل ولا تصوف ولا فهم وهم مع ذلك يجهلون الناس ويعتقدون أن مبناهم على أساس (2).

ملحق رقم 13:

إعتماد صوفية المغرب الأوسط على أنفسهم في قضاء حوائجهم.

"كان أبو الحسن غلي بن عمران الملياتي المعروف بابن أساطير (ت 670هـ/1271م) يحمل خبزه إلى الفرن بيده، وكان يرغب في أن يحمل عنه فيمنع من ذلك، وكثيرا ما كان يشتري ما يحتاج إليه من ضروريات منزله بيده ويحمله بنفسه ولا يترك أحدا يحمله عنه، ولم يكن ذلك منه إلا قصدا للبراءة من الكبير لأنه كانت له رئاسة وهمة، وعلو منزلة، ولم يكن دونه في المنزلة يفعل مثل ذلك (3).

ملحق رقم 14:

دور الصوفية في إعالة الفقراء والمساكين عند الأزمات في العهد الموحد
يقول ابن الزيات: "حدثني أبو علي عمر بن يحيى الزياتي قال: كنا ببجاية فأصبنا مجاعة شديدة فمر أبو زكرياء إلى العامل فاكترى فندقا كبيرا بنحو ثلاثمائة دينار ثم مر إلى أعيان بجاية، فكلهم واحد بعد واحد في معونة المساكين فيدفع كل واحد ما يطيقه، فلما اجتمع عنده مال كثير دفع إلى العامل كراء الفندق بعد أن رغب إليه العامل أن يحسب عليه براء الفندق فأبى عليه ثم مشى بطرقات بجاية فكلما مر بمسكين قال له: إذهب إلى الفندق الفلاني فلما اجتمع المساكين بالفندق اشترى لهم ما يقوم بهم من طعام وجعل عليهم قوما يقوم بهم وأغناهم عن السؤال إلى أن أخصب الناس في العالم الثاني فاتصرفوا إلى مواضعهم (4).

(1) الغبريني: عنوان الدراية، ص 19.

(2) نفسه، ص 121.

(3) نفسه، ص 199.

(4) التشوف، ص 449.

ملحق رقم 15: طريقة الصوفية في مكافحة الآفات الاجتماعية

"... ومن كراماته ... أنه كان يوما يسير في باب البحر وبعض من خواص أصحابه معه، وإذا بشخص يتميل سكرًا، فالتقى يده في الشيخ وقال له: يا سيدي إدفع لي ما أتم به هذه السكره فانتهره الناس. فقال لهم: لا عليكم دعوه. فتركوه فأخذ سرواله ودفعه إليه لأنه لم يكن عنده فاتفصل الرجل والسروال في يده فنقد هذا بعض من رآه، وسلم بعض من هو من أهل الباطن، وسار الفقيه مع أصحابه إلى المسجد. فبعد ساعة وإذا بالرجل قد وصل تائبًا منيبًا وهذا بظااهره متعرض، وباطنه لأهله مسلم، وما هي إلا قضية حضرية ... ومن كراماته ... ما حدثني به الفقيه أبو محمد عبد الحق - رحمه الله - قال: كانت امرأة ... لها ولد يشرب الخمر ويجني على نفسه فكانت تشكو للشيخ ... فكان يقول لها قولي له: يشرب بالكؤوس الكبار لماذا يشرب بالكؤوس الصغار، فكانت تجد من ذلك في نفسها، وتقول: أسأله ليدعو لي، ليخفف أمره فيأمر بالإكثار ... فسألتاه على ذلك فقال: قد جرى القدر بمقادير بشرها من الخمر ولا بد من نفوذ ما جرى به القدر، فإذا شربها بالكؤوس الصغار طالت المدة، وإذا شربها بالكؤوس الكبار قصرت مدتها، قلت وحقيقة هذه المسألة: أن الشيخ - رحمه الله - كشف عن أمره وعن حقيقة خبره ولم يمض من المدة إلا مقدار يسير، ثم أن الشاب قد تاب وحسن حاله ببركة الشيخ - رحمه الله - ... (1)".

ملحق رقم 16: زهد الصوفية في الخطط والمناصب

"ومنهم الشيخ الفقيه الجليل الفاضل العالم العارف الزاهد الولي أبو عبد الله محمد بن علي القصري أحد خواص شيخنا أبي الحسن الحرالي عرض عليه أن يشهد وأن ينتصب لمنصب العدل فامتنع من ذلك، وعرض عليه القضاء فامتنع منه، ثم طلب به فتخلص منه بحسني، وقال لإمام الوقت إني أحتاج أن أغني من بين المال، وأمكن من خزانة علمية للمطالعة لأستعين بها على ما يعرض لي، ويطلق لي الحكم بما أراه وأرضيه، فصر على طالبه مطلبه فتركه ... (2)".

ملحق رقم 17: زهد الصوفية في عطايا وهبات الأمراء الحفصيين

يقول الغبريني عن أبي زكريا يحيى بن محجوبة القرشي السطيفي: "وكان في عام التصوف مقدما وكانت له أخلاق حسنة ومن فضائله وزهده أنه عرض عليه في مدة الأمير أبي يحيى يرد الله ضريحه أن يجعل له مرتبا من أعشار الديوان في كل شهر فامتنع من ذلك، وقال إن إسمي في ديوان الوجود المطلق، فلا أجعله في الديوان المتيد، لأن الإطلاق أوسع من التقييد وهو في ديوان الحق، فلا أجعله في ديوان الخلق" (3).

ملحق رقم 18: سياسة الإغراء والاحتواء التي سلكها الموحدون إزاء الصوفية في المغرب الأوسط

"وكان بنو خزرون الملوك بطرابلس لما اتقرض أمرهم وافترقوا في البلاد، لحق منهم عبد الصمد ابن محمد بن خزرون بجبل أوراس مدة ثم انتقل إلى زواوة، فأقام بينهم أعواما، ثم ارتحل عنهم فنزل على بقايا قومه مغراوة بشلف من بني و سيفيان وبني ورتزمين وبني بوسعيد وغيرهم، فتلقوه بالمبرة والكرامة، وأوجبوا له حق البيت الذي ينسب إليه وأصهر إليهم، فاتكحوه وكثر ولده وعرفوا بينهم ببني

(1) الغبريني: عنوان الدراية، ص 152.

(2) نفسه، ص 170.

(3) نفسه، ص 120.

محمد ثم بالخزيرية نسبة إلى سلفه الأول وكان من ولده الملقب أبو ناس بن عبد الصمد بن أوجيع بن عبد الصمد، وكان منتحلا للعبادة والخير وأصهر إليه بعض ولد ماخوخ ملوك بني وماتوا بابنته، فأنكحه إياها، فعظم أمره عندهم بقومه ونسبه وصهره، وجاءت دولة الموحدين على إثر ذلك فرمقوه بعين التجارة لما كان عليه من طرق الخير، فأقطعوه بوادي شلف، وأقام على ذلك ... (1).

ملحق رقم 19:

ظاهرة تشييع جنائز كبار الصوفية في عهد الموحدين

يقول الغبريني: لما توفي أبو زكريا يحيى بن أبي علي الزواوي في 14 رمضان سنة 611 هـ: "فشا الخبر في الناس فتسابقوا إليه، وحشروا من كل ناحية عليه، وارتفع صراخهم، واشتد صوتهم ونما ذلك إلى من كان له الأمر ببجاية حينئذ فوجهوا نقيباً لصيائته جثته الطاهرة الزكية من ابتذال من يلي بها، ويقتحم للتبرك بما بين ثوبها، فلما جن الليل أمروا بحمله إلى روضته، وكفوا أمناء بجهازه، ثم بادروا بأنفسهم وشهدوا الصلاة عليه على شفير قبره ضحي يوم السبت الخامس عشر المتقدم الذكر ووقفوا حتى واروه عن الناس، وعزى الناس عن مصابهم بعضهم بعضاً - رحمة الله عليه -" (2).

ملحق رقم 20:

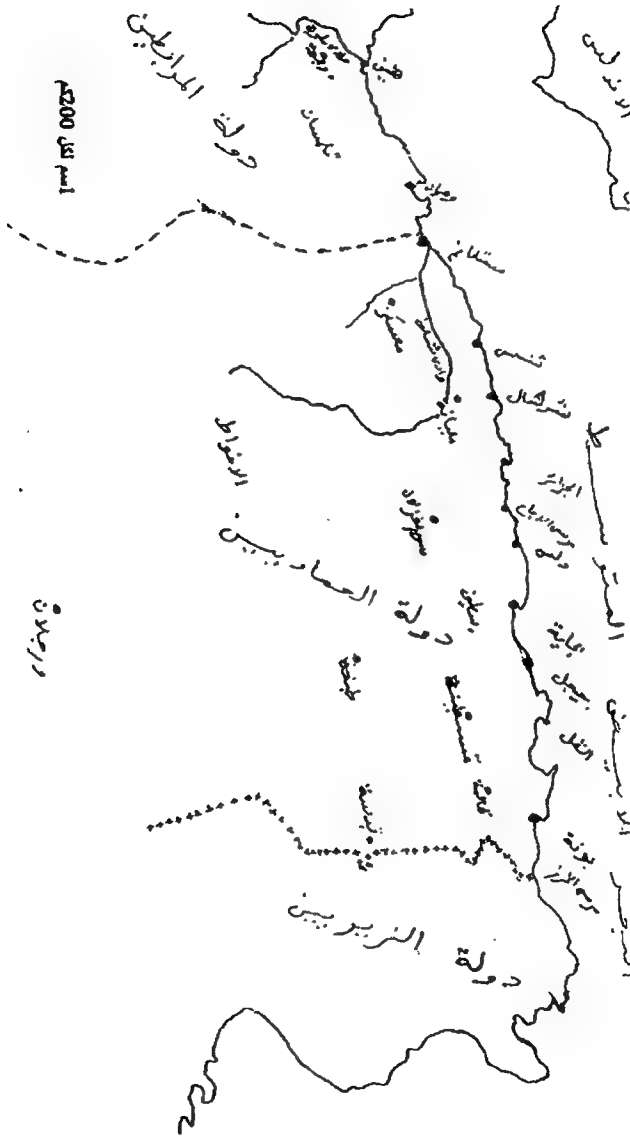
نموذج يعكس اعتقاد السلطة في المتصوفة

يذكر ابن مرزوق سبب مدفن جده أبي عبد الله بن أبي بكر إلى جانب السلطان يغمراسن فيقول: "لما حضرته الوفاة - أي يغمراسن بن زيان - أوصى ابنه السلطان أبا سعيد وإخوته وقال لهم ليس لي إليكم حاجة إلا أن سيدي أبا عبد الله بن مرزوق إذ مات تدفنه إلى جاني، لعل الله أن يرحمني بجواره، ولعله أشار إلى هذا، لما طلبت رؤيته فقال لعل لهذا وقت غير بعيد ... فكنتم السلطان وأخوته ذلك، فلما توفي الشيخ رضي الله عنه وخرجوا يحفرون له الموضع الذي بين قبر سيدي أبي مدين وبين أبي عبد الله بن الشوائس بالعباد وهو موضع لم يدفن فيه أحد الآن، فإذا بالسلطان المرحوم أبي سعيد قد ركب وجاء إلى الدار فأخبرهم بالخبر واحتملوه فوجدوا القبر محفوراً بالدويرة التي بالجامع الأعظم، التي هي مدفن بني عبد الوادي رحمه الله عز وجل وقبره الآن معرو فمتبرك به" (3).

(1) ابن خلدون: العبر، ج 7، ص 132.

(2) المصدر السابق، ص 138.

(3) المجموع، ورقة 9.



(1) ابن خلدون: العبر، ج6، ص ص 43، 48، 265، 389.

خريطة رقم (2)

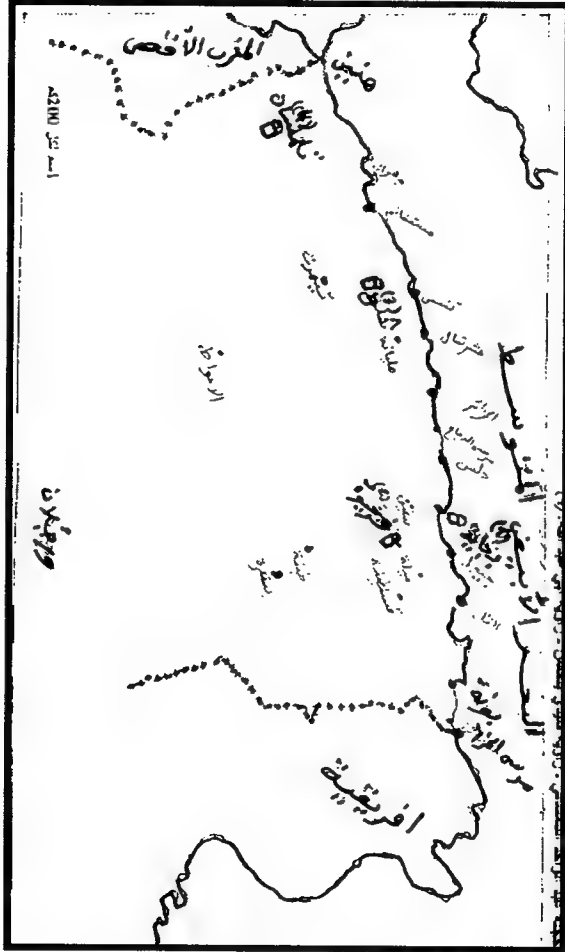
المغرب الأوسط في القرن السابع الهجري/13م



عبد العزيز فيلاي: تلمسان، ج 2، ص 571.

مواطن زوايا المغرب الأوسط خلال القرن الخامس الهجري والنصف الأول من القرن السادس الهجري/11 و12 الميلاديين

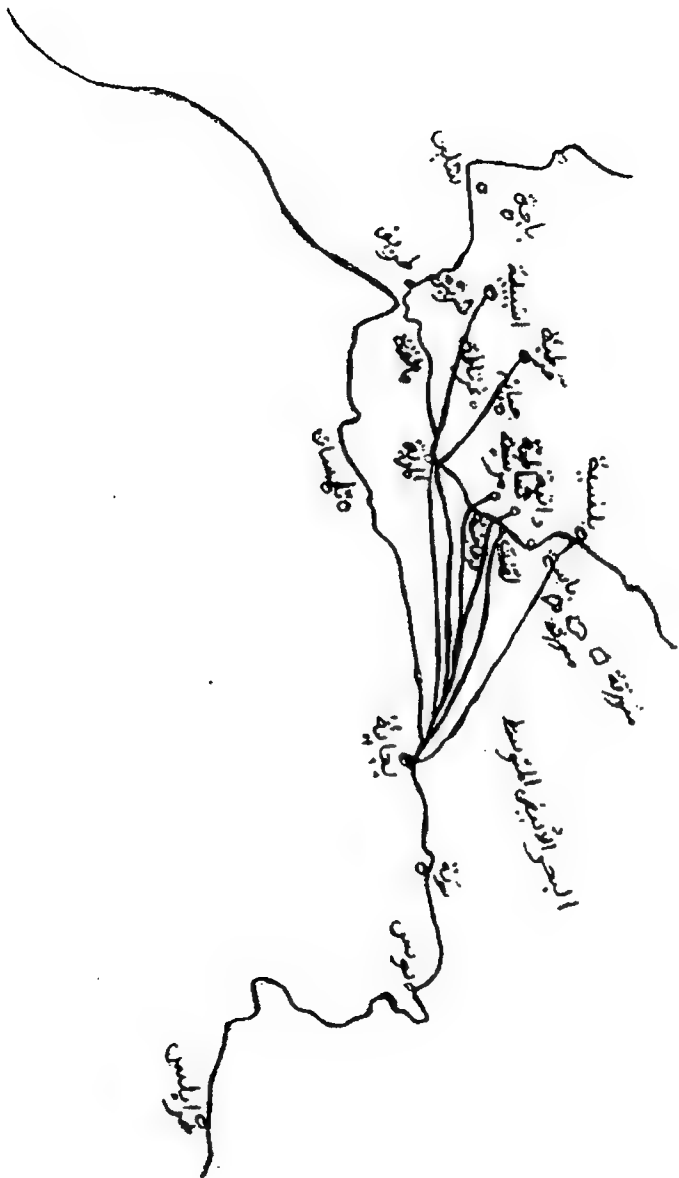
- (1) رابطة ابن الزيات (النصف الثاني من القرن السادس الهجري) زاوية أبو زكريا يحيى الزواوي (تـ611هـ/1215م) - رابطة محمد بن عبد الكريم بن عبد الملك ابن يبكي (النصف الأول من القرن السادس الهجري) - رابطة الممتني - رابطة علي بن أبي نصر فتح بن عبد الله البجائي (تـ652هـ/1254م) - زاوية أبي الربيع سليمان بن حبوش الحسناوي - زاوية أبي الفضل بن قاسم محمد القرطبي (تـ662هـ/1263م).
- (2) زاوية يعقوب بن عمران البويسفي (تـ711هـ/1317م) (الزاوية الملارية) (3) زاوية أبي يعقوب العشاشي رابطة عبد السلام التونسي (تـ512هـ/1117م) - زاوية أبي حجلة عبد الواحد التلمساني - زاوية سيدي بلحسن - زاوية أبي عبد الله.



- (1) ابن الزيات: التشوف، ص 329 ؛ الغبريني: عنوان الدراية، ص ص 138.143.162.176.188.
- (2) ابن القنفذ: أنس الفقير، ص 40.
- (3) الزياني: دليل الحيران، ص 60.
- (4) ابن الزيات: التشوف، ص 88 ؛ ابن مرزوق: المجموع، ورقة 41 ؛ الحنبلي: شذرات الذهب، ج 6، ص 240 ؛ شارل أندري جوليان: تاريخ إفريقيا الشمالية، ج 2، ص 210.

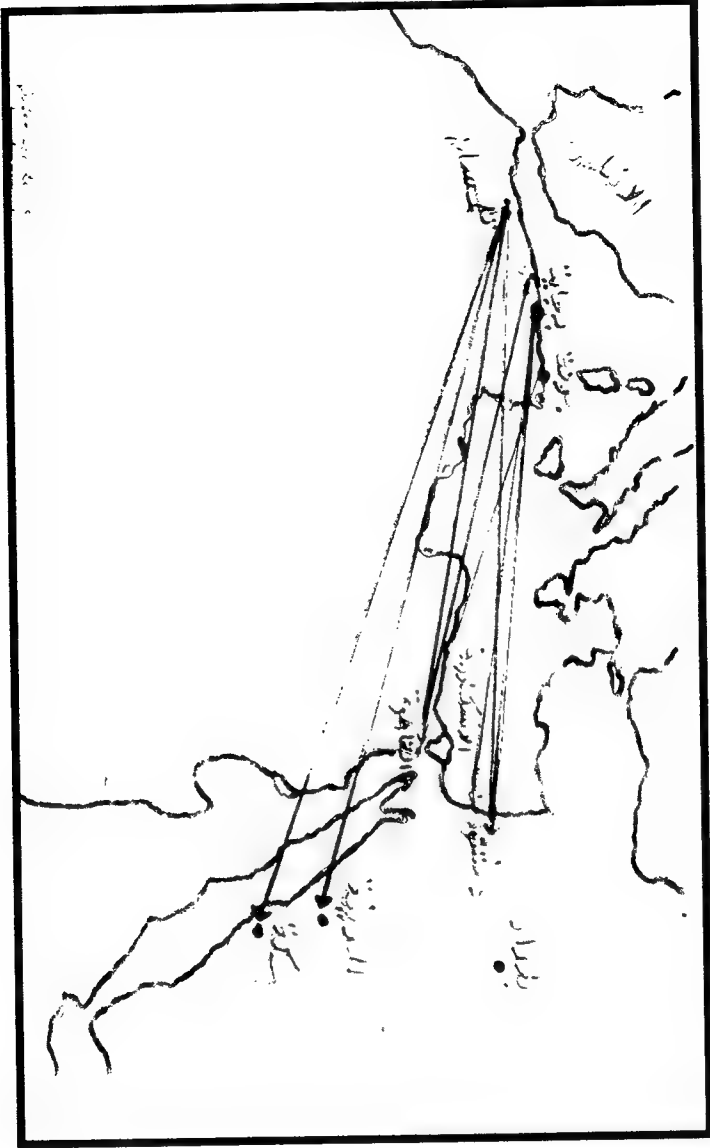
303

خريطة رقم (6)
مواطن هجرة الصوفية الأندلسيين إلى بجاية وتلمسان
خلال القرن السابع الهجري /12م.

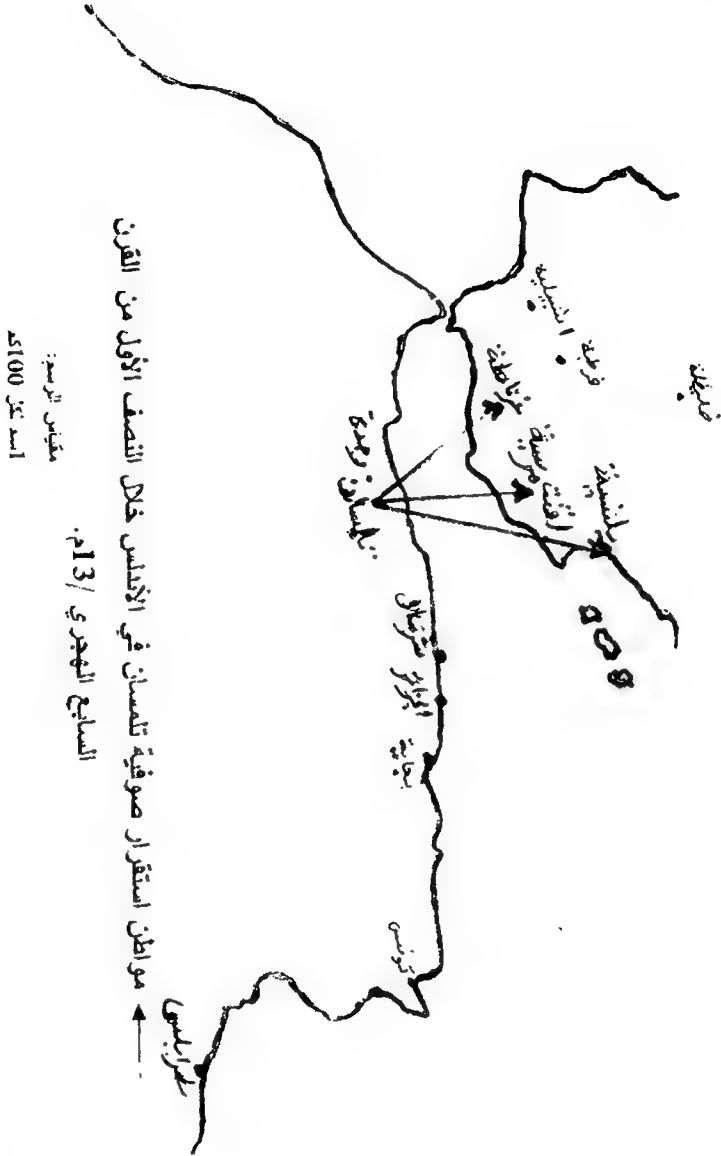


الغبريني: عنوان الدراية، ص ص 100، 104، 116، 145، 161، 181، 198، 209، 210، 265.

خريطة رقم (7):
مواضع استقرار صوفية المغرب الأوسط في المشرق خلال القرن السادس والسابع الهجريين / 12 و 13
الملايين



تقى الدين الفاسي: العقد الثمين، ج 6، 157.
 المقديسي: تراجم القرنين السادس والسابع الهجريين، ص 185، 233.
 الجزري: حوادث الزمان، ص 350.
 ابن مرزوق: المجموع، ورقة 19.
 التادلي: تحفة العاشقين، ورقة 112.
 الصفدي: الوافي بالوفيات، ج 8، ص 54.
 الحنبلي: شذرات الذهب، ج 5، ص 374، 384.
 الحفناوي: تعريف الخلف، ج 2، ص 73، 121.



ابن الأثير: التكملة، ج2، ص622، ابن العربي: نفح الطيب، ج2، ص616، وكذلك ج5، ص370.
 حاجي خليفة: كشف الظنون، ج2، ص1228.

المصادر والمراجع

المصادر المخطوطة

المصادر المطبوعة

المراجع العربية

المراجع المعربة

الرسائل الجامعية

الدوريات

المراجع الأجنبية

المصادر المخطوطة:

- ابن زرفة: محمد مصطفى بن عبد الله (كان حيا سنة 1792م)
- الرحلة القمرية في السيرة المحمدية، مخطوط المكتبة الوطنية، الجزائر، رقم 2597.
- ابن سلامة: عيسى البسكري (9 هـ — 15 م):
- كتاب نواع الأسرار في منافع القرآن والأخبار، دار الكتب التونسية رقم 3888.
- ابن الصباح: عبد الله الأندلسي (ت ق 10 هـ — 16 م):
- رحلة ابن الصباح المسماة منساب الأخبار وتذكرة الأخبار، دار الكتب التونسية، رقم 2295.
- ابن سعد: عبد الله محمد بن أحمد الأندلسي (ت 901 هـ — 1379م):
- روضة النسر في التعريف بالأشياخ الأربعة المتأخرين، المكتبة الوطنية، الجزائر، رقم 2596.
- ابن مرزوق: أبو عبد الله محمد الخطيب (ت 781 هـ — 1379م):
- المجموع نسخة مصورة عن مخطوط الخزنة العامة، الرباط، رقم 20.
- ابن النحوي أبو الفضل (ت 513 هـ — 1119م):
- المنفرجة، دار الكتب التونسية، رقم 8372.
- أبو الحسن: علي بن محمد بن أبي القاسم الهواري (ت ق 7 هـ — 13م):
- مناقب الشيخ أبي سعيد بن خلف بن يحيى الباجي، مخطوط ضمن مجموع، دار كتب التونسية، 5420.
- مناقب الولي الصالح أبي سعيد بن خلف بن يحيى الباجي، مخطوط ضمن مجموع، دار الكتب التونسية، 18419.
- أبو راس: المعسكري محمد بن أحمد بن ناصر الراشدي (ت 1238 هـ — 1822م):
- عجائب الأسفار وطاقف الأخبار، المكتبة الوطنية الجزائر، رقم 1632.
- الحلل السندسية في شأن وهران والجزيرة الإندلسية، المكتبة الوطنية الجزائر، رقم 3182.
- أبو مدين شعيب: بن الحسين الأنصاري (594 هـ — 1198م):
- أنس التوحيد ونزهة المريد، مخطوط ضمن مجموع، قطعة (7)، دار الكتب التونسية، رقم 2744.
- أبو الوليد محمد الحنفي: (ت 815 هـ — 1428م):
- روضة المناظر في أخبار الأوائل والأواخر، دار الكتب التونسية، رقم 9225.
- البرزلي: أبو القاسم (ت 844 هـ — 1440م):
- جامع مسایل الأحكام لما نزل بالقضايا من المفتين والحكام، جزآن:
- الجزء الأول — المكتبة الوطنية الجزائر، رقم 3272.
- الجزء الثاني — المكتبة الوطنية الجزائر، رقم 3274.
- التنبكتي: أحمد بابا (ت 1032 هـ — 1642م):
- كفاية المحتاج لمعرفة من ليس في الديباج، المكتبة الوطنية الجزائر، رقم 1738.
- التاذلي: محمد بن عرف:
- تحفة العاشقين في ذكر الأولياء الصالحين، مخطوط ضمن مجموع، دار الكتب التونسية، رقم 9264.
- الثعالبي: أبو زيد عبد الرحمن بن محمد (ت 875 هـ — 1470م):
- كتاب الجامع، زاوية طولقة، الجزائر.
- حمدون: بن سيد الطاهر الجوطي:
- تحفة الإخوان لبعض مناقب شرفاء وزان، مخطوط، دار الكتب التونسية، رقم 16588.
- الخريشي شعيب:
- كتاب الروض، مخطوط خزنة أسرة زروق، برج بوعرييج.
- الدباغ: عبد الرحمن بن محمد (ت 689 هـ — 1291 م):
- الأسرار الجليلة في المناقب الدهمانية، دار الكتب التونسية، رقم 17944.
- الدرعي: أحمد بن محمد بن ناصر (ق 18م):
- رحلة سيدي الشيخ أحمد بن محمد ناصر إلى الحرمين الشريفين، المكتبة الوطنية الجزائر، رقم 1997.

- زروق: أبو العباس أحمد بن أحمد (899هـ - 1493م):
- رسالة الرد على أهل البدعة، مخطوط ضمن مجموع، قطعة 10، دار الكتب التونسية، رقم 8178.
- عمدة المرید الصادق في أسباب المقت في بيان طريق القصد وحوادث الوقت، مخطوط ضمن مجموع، دار الكتب التونسية، رقم 7062.
- الصباغ: أبو عبد الله محمد بن محمد القلعي:
- درة الأسرار وتحفة الأبرار في مناقب أبي الحسن الشاذلي، دار الكتب التونسية، رقم 5109.
- بستان الأزهار في مناقب زمرة الأخيار سيدي أحمد بن يوسف الراشدي، المكتبة الوطنية الجزائر، رقم 1707.
- الفاسي: مهدي بن أحمد:
- تحفة أهل التصديق بأسانيد الطائفة الجزولية والزروقية من أهل الطريق، دار الكتب التونسية، رقم 18247.
- المازوني: محمد بن أبي عمران المغيلي (ت 833هـ - 1478م):
- الدرر المكنونة في نوازل مازونة، الجزء 2، مخطوط المكتبة الوطنية الجزائر، رقم 1336.
- المسعودي: محمد الناجي:
- الخلاصة النقية في أمراء إفريقية، دار الكتب التونسية، رقم 459.
- الملاي: محمد بن محمد بن إبراهيم:
- المواهب القدسية في المناقب السنوسية، دار الكتب التونسية، رقم 6253.
- مقيدش: محمد بن سعيد (كان حيا أواخر القرن 18م):
- نزهة الأنظار في عجائب التاريخ والأخبار، الجزء 1، دار الكتب التونسية، رقم 220.
- المناوي: عبد الرزاق:
- الكواكب الدرية في تراجم السادة الصوفية، المكتبة الوطنية، الجزائر رقم 1739.
- مؤلف مجهول:
- مناقب سائم التباسي، مخطوط ضمن مجموع، دار الكتب التونسية، رقم 3883.
- مؤلف مجهول:
- النتيجة في تخلص اكرامات في مناقب الشيخ عبد القادر الجيلاني، دار الكتب التونسية، رقم 9264.
- مؤلف مجهول:
- مناقب طاهر المزوغي، مخطوط ضمن مجموع، دار الكتب التونسية، رقم 18441.
- مؤلف مجهول:
- رسالة تتضمن تاريخ وفاة الأولياء من العشرة الرابعة من المائة الأولى إلى غاية العشرة الخامسة من المائة التاسعة، المكتبة الوطنية، الجزائر، رقم 2058.
- المصادر المطبوعة:

- (القرآن الكريم، قراءة حفص).
- ابن الأبار: أبو عبد الله محمد بن عبد الله القضاعي (ت 658هـ/1260م):
- التكملة لكتاب الصلة جزآن، نشر عزت العطار الحسيني، مطبعة السعادة، مصر، 1375هـ - 1935م.
- ابن أبي جمعة: أحمد بن محمد المغراوي (ت 920هـ - 1514م):
- جامع جوامع الاختصار والتبيان فيما يعرض للمعلمين وأباء الصبيان، تحقيق أحمد جلول البدوي ورابع بونار، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر.
- ابن أبي دينار: أبو عبد الله الرعيني (ت 1110هـ - 1699م):
- المؤنس في أخبار إفريقية وتونس، تحقيق وتعنيق محمد هشام، المكتبة العتيقة، تونس، بدون تاريخ.
- ابن أبي زيد القيرواني (ت 386هـ - 996م):
- كتاب الجامع، تحقيق محمد أبو الأجفان وعثمان بطيخ، الطبعة الثانية، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1403هـ - 1988م.
- ابن أبي الضياف: أحمد (ت 1291هـ - 1884م):
- اتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان، الجزء 1، نشرته كتابة الدولة التونسية للنشر، تونس 1396هـ - 1976م.

- ابن الأثير: علي بن محمد بن عبد الكريم الجزيري (تـ 630هـ - 1232م):
- الكامل في التاريخ، 4 أجزاء، دار صادر بيروت 1402هـ - 1962م.
- اللباب في تهذيب الأنساب، الجزء 1، مكتبة المتنبى، لبنان، بدون تاريخ.
- ابن الأحمر: أبو الوليد اسماعيل (تـ 810هـ - 1408م):
- روضة النسرين في دولة بني مرين، تحقيق عبد الوهاب بن المنصور، الطبعة الثانية، المطبعة الملكية، الرباط 1991.
- ابن بشكوال: أبو القاسم خلف بن أحمد (تـ 578هـ - 1182م):
- الصلة في تاريخ أئمة الأندلس وعلمائهم، القسم الأول والثاني، الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1966.
- ابن تومرت: محمد المهدي (تـ 524هـ - 1129م):
- أعز ما يطلب، تقديم وتحقيق عمار طالبي المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1985.
- ابن جبير: أبو الحسن محمد بن أحمد (تـ 614هـ - 1217م):
- رحلة ابن جبير، نشر محمد بن مصطفى زيادة، دار الكتاب اللبناني، لبنان دون تاريخ.
- ابن الجزري: شمس الدين أبي عبد الله محمد بن إبراهيم بن أبي بكر (تـ 39هـ - 1337م):
- حوادث الزمان وأنبائه ووفيات الأكابر والأعيان من أبنائه، دراسة وتحقيق خضير عباس ومحمد خليفة المشداوي، دار الكتاب العربي، بيروت 1408هـ - 1988م.
- ابن الجوزي: أبو الفرج عبد الرحمن (تـ 597هـ - 1200م):
- تلبيس إبليس، تحقيق السيد الجملي، الطبعة الثانية، دار الكتاب العربي، بيروت 1409هـ - 1989م.
- ابن الحاج النعميري: إبراهيم بن عبد الله بن محمد (تـ ما بعد 774هـ - 1372م):
- فيض العباب وإفاضة قذاح الآداب في الحركة السعيدة إلى قسنطينة والزاب، قام بإعداده ودرسته محمد بن شقرون، الرباط، دون تاريخ.
- ابن حجر الصقلاني: أحمد بن علي (تـ 852هـ - 1448م):
- الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، ثلاثة أجزاء، تحقيق سيد جاد عبد الحق، دار الكتب الحديثة، القاهرة، 1385هـ - 1966م.
- أنباء الغمر بأبناء العمر، جزء 1ع، تحقيق حسن حبشي، إصدار محمد توفيق عويضة، القاهرة 1969م.
- ابن حماد: أبو عبد الله محمد بن علي الصنهاجي (تـ 628هـ - 1230م):
- أخبار ملوك بني عبيد وسيرتهم، تحقيق جلول بدوي، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1984.
- ابن حوقل: أبو القاسم محمد (تـ 367هـ - 977م):
- صورة الأرض، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، دون تاريخ.
- ابن الخطيب: لسان الدين (776هـ - 1374):
- تاريخ المغرب في العصر الوسيط، القسم الثالث من كتاب أعمال الأعمال فيمن ببيع قبل الإحتلام من ملوك الإسلام وما يجر ذلك من شجون الكلام، تحقيق أحمد مختار العبادي، ومحمد الكتاني، دار الكتاب اللبناني، 1964.
- تاريخ اسبانيا الإسلامي من كتاب أعمال الأعلام فيمن ببيع قبل الإحتلام من ملوك الإسلام وما يجر ذلك من شجون الكلام، تحقيق ليفي بروفنسان، دار المكشوف، بيروت، 1956.
- روضة التعريف بالحب الشريف، تحقيق عبد القادر أحمد عطا، الطبعة الأولى، دار الفكر العربي، 1387هـ - 1968م.
- الإحاطة في أخبار غرناطة، جزآن، تحقيق محمد عبد الله عنان، دار المعارف، مصر، بدون تاريخ.
- الجزء الثاني، مطبوعات الموسوعات، مصر، 1319هـ.
- ابن خلدون: أبو زكرياء يحيى بن محمد (تـ 780هـ - 1378م):
- بغية الرواد في ذكر الملوك من بني عبد الواد، الجزء الأول، تقديم وتحقيق عبد الحميد حاجيات، المكتبة الوطنية، الجزائر، 1980.
- ابن خلدون: أبو زيد عبد الرحمن بن محمد (تـ 808هـ - 1405م):
- كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، 3 أجزاء، دار الكتاب اللبناني، 1983.
- التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا، دار الكتاب اللبناني، 1983.
- شفاء السائل لتهذيب المسائل، نشر الأب أغناطيوس عبده، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، بدون تاريخ.
- المقدمة، تحقيق حجر عاصي، منشورات مكتبة الهلال، بيروت، 1991.

- ابن خلكان: أبو العباس أحمد بن محمد (ت 681 هـ - 1283م):
- وفیات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، جزآن، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، بدون تاريخ.
- ابن الزبير: أبو جعفر أحمد:
- صلة الصلة، تحقيق ليفي بروفنسال، المطبعة الاقتصادية، الرباط، 1938.
- ابن الزيات النادلي: أبو يعقوب يوسف (ت 617 هـ - 1220م):
- التشوف إلى رجال التصوف وأخبار أبي العباس السبتي، تحقيق أودلف فور، مطبوعات إفريقيا الشمالية، الرباط، 1377 هـ - 1958م.
- ابن السعيد المغربي: أبو الحسن علي بن موسى (ت 685 هـ - 1268م).
- كتاب الجغرافيا حققه وقدمه له وعلق عليه اسمال اعيل العربي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1982.
- ابن صاحب الصلاة: عبد الملك محمد الباجي (كان حيا سنة 594 هـ - 1198م):
- تاريخ المن بالإمامة على المستعفين بأن جعلهم الله أئمة وجعلهم الوارثين، تحقيق عبد الوهاب التازي، الطبعة الأولى، دار الأندلس للنشر، بيروت، 1383 هـ - 1964م.
- ابن عباد الرندي: عبد الله محمد (ت 792 هـ - 1390م):
- الرسائل الصغرى، تحقيق بورس نويبا، دار الشروق، بيروت، 1974.
- ابن عبد الملك: أبو عبد الله محمد الأنصاري (ت 703 هـ - 1303م):
- الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة، الجزء الرابع، تحقيق إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، بدون تاريخ.
- ابن عذارى، أبو العباس أحمد المراكشي (كان حيا سنة 712 هـ - 1312م):
- البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، 3 أجزاء، الجزء الأول، الطبعة الثالثة، تحقيق ومراجعة ج.س. كولان والفي وبروفنسال، الدار العربي للكتاب، بيروت، 1983.
- والجزء الرابع الخاص بالموحدين، تحقيق محمد إبراهيم الكتاني ومحمد ابن تاويت محمد زنبير، وعبد القادر زمامة، الطبعة الأولى، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1985.
- ابن العربي أبا بكر (ت 543 هـ - 1149م):
- أراء أبي بكر بن العربي الكلامية من كتاب العواصم والنقوص، الجزء الثاني، نشر وتحقيق عمار طالبي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981.
- ابن العربي: محي الدين (ت 638 هـ - 1240م):
- الفتوحات المكية، الجزء الثاني، مطبعة بولاق الأميرية، القاهرة، 1243 هـ - 1972م.
- فصوص الحكم، تحقيق أبو العلا عفيفي، القاهرة، 1946.
- ابن عماد الحنبلي (ت 1085 هـ - 1674م):
- شذرات الذهب في أخبار من ذهب، 3 أجزاء، المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، بدون تاريخ.
- ابن فرحون: برهام الدين (ت 799 هـ - 1397م):
- الدباج المذهب في معرفة أعيان المذهب، الطبقة الأولى، مطبعة السعادة، مصر 1329 هـ - 1911م.
- ابن الفرضي: عبد الله محمد الأزدي (ت 403 هـ - 1012م):
- تاريخ علماء الأندلس، الجزء الأول، الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1966م.
- ابن القاضي: أحمد بن محمد بن أحمد (ت 1025 هـ - 1316م):
- جذوة الاقتباس فيمن حل من الأعلام بمدينة فاس، طبعة حجرية، فاس 1309 هـ - 1981م.
- ابن القنفذ: أبو العباس أحمد القسنطيني (ت 810 هـ - 1407م):
- الفارسية في مبادئ الدولة الحفصية، تقديم وتحقيق محمد الشاذلي النيفر، وعبد المجيد التركي، الدار التونسية للنشر، تونس 1968.
- أنس الفقير وعز الحقيير، نشره وصححه محمد الفاسي وأودلف فور، منشورات المركز الجامعي للبحث العلمي، كلية الآداب، الرباط، 1965م.
- كتاب الوفيات، تحقيق عادل نويهض، الطبعة الأولى منشورات المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 197م.
- شرف الطالب في أسنى المطالب، تحقيق محمد حجي، مطبوعات دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، الرباط، 1976م.

- ابن مرزوق: أبو عبد الله محمد الخطيب (ت 781هـ - 1379م):
- المسند الصحيح الحسن في مآثر ومحاسن مولانا أبي الحسن، تحقيق ماريّا خيسوس بيغيرا، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر 1481هـ - 1981م.
- ابن مريم: أبو عبد الله محمد بن أحمد (كان حيا سنة 1025هـ - 1611م):
- البستان في ذكر الأولياء والعطاء بتمسان، نشره محمد بن أبي شنب، وقدم له عبد الرحمن طالب، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر، 1986.
- ابن نظيف: أبو الفضائل محمد بن علي (كان حيا سنة 628هـ - 1231م):
- التاريخ المنصوري (عن تلخيص الكشف والبيان في حوادث الزمان) تحقيق أبو العيد دودو، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1990.
- ابن الوردي: زين الدين عمر:
- تنمية المختصر في أخبار البشر، الجزء الثاني، الطبعة الأولى، تحقيق أحمد رفعت البدرائي، دار المعرفة، بيروت 1389هـ - 1970م.
- أبو حامد: عبد الرحيم الغرناطي (ت 565هـ - 1175م):
- تحفة الأبواب ونخبة الإعجاب، تحقيق إسماعيل العربي، الطبعة الأولى، منشورات دار الآفاق الجديدة، المغرب، 1413هـ - 1993م.
- أبو شامة: عبد الرحمن إسماعيل الدمشقي (ت 656هـ - 1161م):
- تراجم رجال القرنين السادس والسابع المعروف بالذيل على الروضتين، تصحيح محمد زاهد الكوثري، نشر عزت الططار دار الجيل، الطبعة الأولى، بيروت، 1974.
- أبو العرب: محمد بن أحمد بن تميم (ت 333هـ - 944م):
- طبقات علماء إفريقية وتونس، تحقيق علي الشابي ونعيم حسن اليافي، الطبعة الثانية، الدار التونسية للنشر تونس المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1985.
- أبو الفداء: إسماعيل بن علي (ت 4هـ - 1373م):
- تقويم البلدان: صححه وطبعه رينو والبارون ماك كوكين ودوسلان، طبعة باريس 1840.
- الألويسي: شهاب الدين محمد (ت 1270هـ - 1853م)
- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، الجزء العاشر، نشر وتصحيح شكري الألويسي، دار إحياء التراث العربي، لبنان، 1985.
- الإدريسي: أبو عبد الله محمد الشريف (ت 548هـ - 1154م):
- المغرب العربي (من كتاب نزهة المشتاق في اختراق الآفاق) حققه ونقله إلى الفرنسية محمد حاج صادق، دار النشر الجامعي، بدون تاريخ.
- وصف إفريقيا الشمالية والصحراوية مأخوذ عن نزهة المشتاق، تصحيح ونشر هنري بريس، الجزائر، 136هـ - 1039م.
- الأصفهاني: أبو النعيم أحمد بن عبد الله (ت 430هـ - 1039م):
- خريدة القصر وجريدة العصر، الجزء الأول، تحقيق محمد المروني وآخرون، الدار التونسية، 1966.
- البخاري: أبو عبد الله محمد إسماعيل (ت 256هـ - 869م):
- صحيح البخاري، الجزء الثالث، تحقيق مصطفى ديب البغا، دار الهدى للطباعة والنشر، عين مليلة، الجزائر، 1992.
- الباديسي: عبد الحق بن إسماعيل (ت أوائل القرن 8هـ - 14م):
- المقصد الشريف والمنزع اللطيف في التعريف بصلحاء الريف، تحقيق سعيد أحمد عراب، المطبعة الكاثوليكية، الرباط، 1402هـ - 1982م.
- الباروني: سليمان بن عبد الله:
- الأزهار الرياضية في أئمة وملوك الإباضية، القسم الثاني، مطبعة الأزهار البارونية مصر، بدون تاريخ.
- البغدادى: إسماعيل باشا:
- هدية العارفين و أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، جزآن، دار العلوم الحديثة لبنان 1981.
- إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، الجزء 1، مطبعة وكالة المعارف، 1364هـ - 1945م.
- البكري: عبيد الله بن عبد العزيز (487هـ - 1094م):
- المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب (جزء من كتاب المسالك والممالك) مكتبة المثنى، بغداد، بدون تاريخ.

- البيدق: أبو بكر علي الصنهاجي (ت أواخر القرن 6هـ - 12م):
- كتاب أخبار المهدي بن تومرت، تقديم وتحقيق وتعليق عبد الحميد حاجيات، الطبعة، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1986.
- الترمذي: أبو عيسى (ت 279هـ - 892م):
- جامع الترمذي، مجلدان، شرح ونشر عبد الرحمن المبارك فوري، الطبعة الثالثة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1404هـ - 1984م.
- نقي الدين: عمر المنصور:
- مضمار الحقائق وسر الخلائق، تحقيق حسن حبشي، القاهرة، 1968م.
- التنبكتي: أحمد بابا (1032هـ - 1642م):
- نيل الإبتهاج بتطريز الديباج، مطبعة السعادة، مصر 1329هـ.
- التنسي: محمد بن عبد الله بن عبد الجليل الحافظ (899هـ - 1493م):
- نظم الدر والعقيان في بيان شرف بني زيان، تحقيق وتعليق محمود بوعيد، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1985.
- الثعالبي: أبو زيد عبد الرحمن بن محمد (ت 875هـ - 1470م):
- العوالم الفاخرة في نظر أمور الآخرة، الجزء الأول، تحقيق محمد بن مصطفى بن خوجة، طبع أحمد بن مراد التركي، بدون تاريخ.
- حاجي خليفة: مصطفى بن عبد الله (ت 1067هـ - 1636م):
- كشف الظنون عن أسامي الفنون، 3 أجزاء، مكتبة المثنى، بغداد، بدون تاريخ.
- الحفناوي: أبو القاسم محمد (1356هـ - 1936م):
- تعريف الخلف برجال السلف، جزآن، المؤسسة للفنون المطبعية، الجزائر، 1991.
- الحنبلي: أبو الفلاح عبد الحي (ت 1083هـ - 1936م):
- شذرات الذهب في أخبار من ذهب، 4 أجزاء، نشر المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، بدون تاريخ.
- خسرو ناصر:
- سفرنامه، نقلها إلى العربية يحيى الخشاب، الطبعة الثانية، دار الكتاب الجديد، 1970م.
- الخشني: أبو عبد الله محمد بن الحارث بن أسد (ت 316هـ - 971م):
- طبقات علماء إفريقية، نشره ابن أبي الشنب، الجزائر، 1332هـ - 1914م.
- الدباغ: أبو عبد الرحمن بن محمد الأسدي (ت 696هـ - 1296م):
- معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان، جزآن، الجزء الثاني تحقيق محمد الأحمد أبو النور، ومحمد مضور، مكتبة الخاتجي، القاهرة، 192م.
- والجزء الثالث، جمعه قاسم بن عيسى، المطبعة الرسمية العربية، تونس، 1320هـ.
- الدرجيني: أبو العباس أحمد بن سعيد (670هـ - 1271م):
- كتاب طبقات المشايخ بالمغرب، جزآن، تحقيق إبراهيم طلاي، مطبعة البعث، قسنطينة، الجزائر - بدون تاريخ.
- الذهبي: شمس الدين محمد (ت 748هـ - 1348م):
- تذكرة الحفاظ، الجزء الثالث، الدار التراث العربي، بيروت، 1376هـ - 1956م.
- الراشدي: عمر بن علي الجزائري:
- ابتسام العروس وشي الطروس، الطبعة الأولى، مطبعة الدولة التونسية، 1303هـ - 1888م.
- الرصاع: أبو عبد الله محمد الأنصاري:
- فهرسة الرصاع، تحقيق محمد الغنابي، المكتبة العتيقة، تونس، 1967م.
- الزركشي: أبو عبد الله محمد بن إبراهيم (كان حيا سنة 894هـ - 1486م):
- تاريخ الدولتين الموحدية والحفصية، تحقيق وتعليق محمد مضور، الطبعة الثانية، المكتبة العتيقة، تونس، 1966.
- زروق: أبو العباس أحمد بن أحمد (ت 899هـ - 1493م):
- قواعد التصوف، تحقيق محمد زهري البحار، الطبعة الثالثة، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1396هـ - 1976م.

- الزياتي: محمد بن يوسف:
- دليل الحيران وأنيس السهران في أخبار مدينة وهران، تقديم وتعليق المهدي البوعدي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1978م.
- سحنون: محمد بن سعيد التتوخي (ت 240هـ — 855م):
- كتاب آداب المعلمين، تقديم محمود عبد المولى، الطبعة الثانية، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981.
- السخاوي: شمس الدين محمد بن عبد الرحمن (920هـ — 197م):
- الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، القاهرة، بدون تاريخ.
- السراج: أبو النصر الطوسي (ت 378هـ — 989م):
- اللمع، تحقيق عبد الحليم محمود وطه عبد القادر سرور، دار الكتب الحديثة، مصر، 1380هـ — 1960م.
- السراج: محمد بن محمد الأندلسي (ت 1149هـ — 1730م):
- الحلل السندسية في أخبار التونسية، الجزء الأول، تحقيق محمد الحبيب الهيلة، دار الغرب الإسلامي، 1985.
- السلمي: عبد الرحمن محمد بن الحسين:
- طبقات الصوفية، نشر جون بدرسن، مطبعة ليون، 1960.
- السلوي: أبو العباس أحمد الناصري (ت 1315هـ — 1897م):
- الإستقصاء في أخبار المغرب الأقصى، الجزء الثاني، تحقيق جعفر الناصري ومحمد الناصري، دار الكتب، الدار البيضاء، 1372هـ — 1954م.
- السهروردي: عبد القاهر بن عبد الله:
- عوارف المعارف، الطبعة الأولى، الكتاب العربي، بيروت، 1966.
- السيوطي: جلال الدين عبد الرحمن (ت 911هـ — 1505م):
- طبقات المفسرين، نشر مرسينق، مطبعة ليون، 1839.
- بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، الجزء الأول، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة الأولى، مطبعة عيسى البابلي وشركاه، 1384هـ — 1964م.
- الشعراوي: عبد الوهاب (ت 973هـ — 1585م):
- لوائح الأنوار في طبقات الأخيار، الجزء الأول، مطبعة عبد الحميد أحمد الحنفي، مصر، بدون تاريخ.
- الشهرستاني: محمد بن عبد الكريم (ت 548هـ — 1153م):
- الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، بدون تاريخ.
- الشوار: العربي بن مصطفى:
- ديوان القطب الرياتي العارف بالله الصمداني، الشيخ أبي بن الحسين الأنصاري الأندلسي، نشر محمد بن العربي بن مصطفى الشوار، الطبعة الأولى، مطبعة الترقى، دمشق، 135هـ — 1938م.
- صاعد: أبو القاسم بن أحمد الأندلسي (462هـ — 1070م):
- طبقات الأمم، تحقيق حياة العيد بوعنوان، دار الطباعة للنشر، بيروت، 1985.
- الصفدي: صلاح الدين خليل (763هـ — 1362م):
- الوافي بالوفيات، الجزء الثامن، اعتناء محمد يوسف نجم، دار صادر، بيروت، 1391هـ — 191م.
- الضبي: أحمد بن يحيى (599هـ — 1203م):
- بغية الملتبس في تاريخ أهل الأندلس. علمائها وذوي النباهة فيمن دخل إليها وخرج، مطبعة روجسن، مدريد، 1884.
- الطبري: أبو جعفر محمد (ت 310هـ — 923م):
- جامع البيان عن تأويل القرآن، الجزء الرابع، الطبعة الثالثة، مطبعة مصطفى البابي، 1373هـ — 1954م.
- تاريخ الأمم والملوك، الجزء الخامس، مطبعة الإستقامة، القاهرة 1358هـ — 1939م.
- العبدري: أبو عبد الله محمد بن محمد (ت في أواخر القرن 7هـ — 13م):
- رحلة العبدري: المسماة الرحلة المغربية، تحقيق محمد الفاسي، جامعة محمد الخامس، الرباط، 1387هـ — 1968م.
- عبد الوهاب المنصور: المنتخب النفيس من شعر أبي عبد الله محمد بن خميس، الطبعة الأولى، مطبعة بن خلدون، تلمسان، 1365هـ — 1946م.

- عباس بن إبراهيم المراكشي:
- الإعلام فيمن حل مراكش وأغمات، الجزء الأول، المطبعة الجديدة، فاس، 1355هـ — 1937م.
- عفيف الدين: أبو الربيع سليمان التلمساني (ت 690هـ — 1291م):
- ديوان أبي الربيع عفيف الدين التلمساني، حققه وقدم له وعلى عليه العربي دحو، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1994.
- العمري: شهاب الدين أحمد أبو فضل الله (ت 748هـ — 1347م):
- إفريقيا والأندلس أواسط القرن الثامن مأخوذ من كتاب مسالك الأبصار في ممالك الأمصار، تحقيق حسن حسني عبد الوهاب، مطبعة النهضة، تونس، بدون تاريخ.
- عياض: أبو الفضل بن موسى اليحصبي السبتي (ت 544هـ — 1149م):
- ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، تحقيق أحمد بكير محمود، جزآن، منشورات دار الحياة ودار مكتبة الفكر، بيروت، 1387هـ — 1967م.
- الغبريني: أبو العباس أحمد بن أحمد (ت 704هـ — 1304م):
- عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية، تحقيق رابح بونار، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981.
- الغزالي: أبو حامد محمد بن محمد (ت 505هـ — 1111م):
- إحياء علوم الدين، 3 أجزاء، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 1406هـ — 1986م.
- القاسبي: أبو الحسن علي (ت 403هـ — 1013م):
- الرسالة المفصلة لأحوال المتعلمين وأحكام المعلمين والمتعلمين، تحقيق وترجمه للفرنسية أحمد خالد، الطبعة الأولى، الشركة التونسية للتوزيع، 1986.
- القشيري: عبد الكريم بن هوزان (ت 465هـ — 102م):
- الرسالة القشيرية، شرح هوامشها زكريا الأنصاري، مطبعة محمد علي صبيح وأولاده، مصر، 136هـ — 1957م.
- القرافي: بدر الدين محمد بن يحيى (ت 946هـ — 1533م):
- توشيح الدباج وحلية الإبتهاج، تحقيق أحمد الشتيوي، الطبعة الأولى، دار الغرب الإسلامي، 1403هـ — 1983م.
- الكتبي: محمد شاكر:
- فوات الوفيات، الجزء الثاني، تحقيق إحسان عباس، دار صادر بيروت، بدون تاريخ.
- الكتاني: محمد جعفر بن إدريس:
- سلوة الانقاس ومحادثة الأكياس بمن أقبر من العلماء والصلحاء بفاس، الجزء الثاني، طبعة حجرية، بدون تاريخ.
- الكلابي: أبو بكر محمد إبراهيم (ت 380هـ — 989م):
- التعرف لمذهب أهل التصوف، تحقيق عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1380هـ — 1960م.
- الكناني: أبو عبد الله محمد بن صالح عيسى (ت أواخر القرن 13هـ — 19م):
- تكميل الصلحاء والأعيان لمعلم الإيمان في أولياء القيروان، تحقيق محمد العنابي، المكتبة العتيقة، تونس، 1970.
- المحاسبي: الحارث بن أسد (ت 243هـ — 858م):
- الرعاية، تحقيق عبد القادر عطا، الطبعة الثانية، القاهرة، 1970.
- المراكشي: محي الدين عبد الواحد (توفي في النصف الثاني من القرن 13هـ/7م):
- المعجب في تلخيص أخبار المغرب، تحقيق محمد السعيد العريان، ومحمد العربي العلمي، مطبعة الإستقامة، القاهرة، 1368هـ — 1949م.
- وطبعة ثانية، تحقيق محمد السعيد العريان، القاهرة، 1963.
- المزاري: الأغا بن عودة (ت بعد 1897م)
- طلوع سعد السعود في أخبار وهران والجزائر وأسياتيا وفرنسا إلى أواخر القرن 19م. الجزء الأول، الطبعة الأولى، تحقيق يحيى بو عزيز، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1990.
- المقرئ: أحمد بن محمد التلمساني (ت 1041هـ — 1631م)
- نفح الطيب من عض الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب، 5 أجزاء، حققه إحسان عباس، دار صادر بيروت، 1448هـ/1988م.

- أزهار الرياض في أخبار عياض، جزآن، تحقيق إبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1358هـ — 1939م.
- والجزء الثاني، تحقيق إبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، (1359هـ — 1940م).
- المقرئ: أبو العباس أحمد بن علي تقي الدين (ت 846هـ — 1442م):
- الخطط المقرئية، ثلاثة أجزاء، دار العرفان، لبنان، بدون تاريخ.
- المالكي: أبو عبد الله بن محمد (ت 483هـ — 1090م):
- رياض النفوس في طبقات علماء القيروان وإفريقية وزهادهم ونساقهم وسير من أخبارهم وفضائلهم وأوصافهم، الجزء الأول، تحقيق البشير البكوش، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1401هـ — 1981م.
- المكي: أبوطالب محمد بن علي (ق 3هـ — 9م):
- قوت القلوب، الجزء الثاني، الطبعة الثانية، المطبعة المصرية، 1351هـ — 1932م.
- المكي: تقي الدين محمد بن أحمد الحسني (ت 823هـ — 1419م):
- العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين، 3 أجزاء، تحقيق فؤاد السيد، القاهرة، 1381هـ — 1762م.
- مخلوف محمد بن محمد:
- شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، جزآن، الطبعة الأولى، دار الكتاب العربي، لبنان، 1349هـ — 1930م.
- مؤلف مجهول (عاش في القرن 7هـ — 13م):
- الإمتصار في عجائب الأمصار، نشر دوكرومو، الجزائر، 1852م.
- مؤلف مجهول:
- الحل الموشية في ذكر الأخبار المراكشية، الطبعة الأولى، مطبعة التقدم الإسلامي، تونس، 1329هـ — 1910م.
- النبهاني: يوسف اسماعيل (ت 1350هـ — 1930م):
- جسامع كرامات الأولياء، الجزء الأول، تحقيق عطوة عوض، الطبعة الأولى، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، (1381هـ — 1962م)
- النبهاني أبو الحسن علي بن محمد المالقي (ت ق 8هـ — 14م):
- كتاب المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا، نشر ألفي بروفنسال، دار الكتاب المصري، 1359هـ — 1948م)
- النويري: أحمد بن عبد الوهاب (ت 732هـ — 1332م):
- نهاية الأرب في فنون الأدب، السفر السادس، المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، القاهرة، بدون تاريخ.
- الورثياني: الحسين بن محمد (ت 1193هـ — 1779م):
- نزهة الأنظار في فضل التاريخ والأخبار، تصحيح محمد بن أبي شنب، مطبعة بيبير فونتاتة الشرقية، الجزائر، 1326هـ — 1968م.
- الوزان: حسن بن محمد الفاسي (ت 947هـ — 1550م):
- وصف إفريقيا، الجزء الثاني، ترجمه عن الفرنسية محمد حجي ومحمد الأخطر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1983.
- الونشريسي: أبو العباس أحمد بن أحمد بن يحيى (ت 914هـ — 1511م):
- المعيار المغرب والجامع المغرب عن فتاوى علماء إفريقيا والأندلس والمغرب، جزآن، أخرجه جماعة من الفقهاء بإشراف محمد حجي، مطبوعات دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1981م.
- يافوت الحموي: شهاب الدين محمد بن عبد الله (ت 626هـ — 1228م):
- معجم البلدان، 3 أجزاء، الجزء الأول والثاني، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت، 1979م.
- والجزء الرابع، منشورات مكتبة الأسد، طهران، 1965م.

المراجع العربية:

- ابن شقرون محمد بن محمد:
- مظاهر الثقافة المغربية من القرن الثالث عشر إلى القرن الخامس عشر مطبعة الرسالة، الرباط 1970.
- ابن عاشور محمد الفاضل:
- ومضات فكرية، الدار العربية للكتاب تونس، 1982.
- ابن عميرة محمد:
- دور الزناتة في الحركة المذهبية بالمغرب الإسلامي، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1984.
- ابن منصور عبد الوهاب:
- أعلام المغرب العربي، جزآن، المطبعة الملكية، الرباط، 1398هـ — 1978م.
- أبو الرزاق أحمد بن محمد:
- الأدب في عصر دولة المرابطين، الشركة الوطنية للنشر و التوزيع، الجزائر، 1979.
- أبو الريان أحمد:
- تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام الطبعة الثانية، دار النهضة العربية، بيروت، بدون تاريخ.
- أبو عمران الشيخ وآخرون:
- معجم مشاهير المغاربة، جامعة الجزائر، 1995.
- أبو الطيف مصطفى أحمد:
- أثر القبائل العربية في الحياة المغربية خلال عصر الموحدين وبني مرين. (524هـ/876هـ) الطبعة الأولى مطبعة دار النشر المغربية، الدار البيضاء، 1982.
- أمين أحمد:
- ظهر الإسلام، الجزء 5، الطبعة الخامسة، دار الكتاب اللبناتي، بيروت 1373هـ/1953م.
- أنيس إبراهيم وآخرون:
- المعجم الوسيط، جزآن، الطبعة الثانية، دار الأمواج، بيروت لبنان (1410هـ/1990م).
- بكير إبراهيم بحاز:
- الدولة الرستمية (160هـ — 296هـ/777م — 909م) دراسة في الأوضاع الاقتصادية والحياة الفكرية، الطبعة الثانية نشر جمعية التراث القرارة 1414 هـ/1993م.
- الباهلي النبال:
- الحقيقة التاريخية للتصوف الإسلامي، مكتبة النجاح، تونس 1324هـ/1965م.
- بوتشيش إبراهيم القادري:
- المغرب والأندلس في عصر المرابطين (المجتمع — الذهنيات — الأولياء) الطعة الأولى، دار الطليعة، بيروت، 1993.
- تاريخ الغرب الإسلامي قراءة جديدة في بعض قضايا المجتمع والحضارة، دار الطليعة، بيروت، 1994.
- الإسلام السري في المغرب العربي، دار سينا للنشر، القاهرة، 1995م.
- بونار رابح:
- المغرب العربي تاريخه وثقافته، الطبعة الثانية، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981.
- التفنازاني أبو الوفاء الغنيمي:
- مدخل إلى التصوف الإسلامي، الطبعة الأولى، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة، 1988.
- توات محمد الطاهر:
- أدب الرسائل في المغرب العربي في القرنين السابع والثامن، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1993.
- حاجيات عبد الحميد:
- أبو حمو موسى الزياتي حياته وآثاره، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1974.
- حميدو عبد الحميد:
- السعادة الأبدية لأبي مدين فخر الديار التلمسانية، المطبعة الجديدة، فاس 1354خـ/1935.
- حنفي حسين:
- علم أصول الدين (عن موسوعة الحصار العربية الإسلامية)، الجزء 2، الطبعة الأولى، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1986.

- خلف الله ابتسام مرعي:
- العلاقات بين الخلافة الموحدية والمشرق الإسلامي، دار المعارف، القاهرة، 1405هـ/1985م.
- سعد الله أبو القاسم:
- تاريخ الجزائر الثقافي من القرن العاشر إلى الرابع عشر (16م - 20م)، جزآن، المؤسسة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981.
- الصغير عبد المجيد:
- إشكالية إصلاح الفكر الصوفي في القرنين (18م - 19م)، الجزء 1، منشورات دار الآفاق الجديدة، المغرب 1988
- عبد الحليم عويس:
- دولة بني حماد، دار الشروق، مصر، 1980.
- عبد الحليم محمود:
- أبو مدين الغوث حياته ومعراجه إلى الله، منشورات المكتبة المصرية، بيروت، دون تاريخ.
- العبادي أحمد محтар وسالم عبد العزيز:
- تاريخ البحرية الإسلامية في مصر والشام، دار النهضة العربية، بيروت 1981.
- عاشور سعيد:
- المؤسسات الاجتماعية في الحضارة العربية الإسلامية (عن موسوعة الحضارة العربية الإسلامية)، الجزء 3، الطبعة الأولى، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1987.
- العقاد عباس محمود:
- التفكير فريضة إسلامية، دار النهضة للطبع والنشر، القاهرة، بدون تاريخ.
- عيسى لطفي:
- أخبار المناقب في المعجزة والكرامة والتاريخ، دار سراس للنشر، تونس 1993.
- فخري ماجد:
- تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة كمال اليازجي، الدار المتحدة للنشر، بيروت 1984.
- فيلالتي عبد العزيز:
- العلاقات السياسية بين الدولة الأموية في الأندلس ودول المغرب، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1982.
- القبلي محمد:
- مراجعات حول المجتمع والثقافة بالمغرب الوسيط، الطبعة الأولى، دار طوبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب 1987.
- قاسم عبده:
- بعض مظاهر الحياة اليومية في عصر سلاطين المماليك (عن موسوعة الحضارة العربية الإسلامية)، الجزء 3، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1987.
- كحالة محمد رضا:
- معجم قبائل العرب القديمة والحديثة، الجزء 3، دار الملايين، بيروت 1368هـ/1962م.
- الكعك عثمان:
- الحضارة العربية في حوض البحر المتوسط، مطبعة البيان العربي، تونس 1965.
- الكنون عبد الله:
- النبوغ المغربي في الأدب العربي، الجزء 2، الطبعة الثالثة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1395هـ/1975م
- لقبال موسى:
- دور كتامة في تاريخ الخلافة الفاطمية منذ تأسيسها إلى منتصف القرن الخامس الهجري/11م، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1979.
- موسى أحمد عز الدين:
- النشاط الإقتصادي في المغرب خلال القرن السادس الهجري، الطبعة الأولى، دار الشروق، بيروت، 1403هـ/1993م.
- المنوني محمد:
- التيارات الفكرية في المغرب المريني، مطبعة محمد الخامس، 1391هـ/1972م.
- المليي مبارك بن محمد:

- تاريخ الجزائر في القديم والحديث، الجزء 2، تقديم وتصحيح، محمد الميلي، المؤسسة الوطنية للكتاب، دون تاريخ.
- النجار عبد المجيد:
- المهدي بن تومرت حياته وآثاره وآراؤه وثورته الفكرية والاجتماعية وأثره في المغرب الإسلامي، بيروت 1983.
- نويهض عادل:
- معجم أعلام الجزائر من صدر الإسلام حتى عصر الحاضر، الطبعة الثانية، مؤسسة نويهض للثقافة والتأليف والترجمة والنشر، بيروت 1983.
- هلال عمار:
- العلماء الجزائريون في البلدان العربية الإسلامية فيما بين القرنين التاسع والعاشر الميلاديين (3هـ/14هـ)، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1995.
- هويدي يحيى:
- تاريخ فلسفة الإسلام في القارة الإفريقية، الجزء 1، مكتبة النهضة المصرية، 1965.
- المراجع العربية:**
- إيكلمان ديل:
- الإسلام في المغرب، الجزء 1، ترجمة محمد أعيف، الطبعة الأولى، دار طوبقال للنشر، الدار البيضاء 1989م.
- برنشفيك روبير:
- تاريخ إفريقية في العهد الحفصي من القرن 13م إلى نهاية القرن 15م، جزآن، ترجمة حمادي الساحلي الطبعة الأولى، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1988.
- بيل ألفرد:
- الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي من الفتح العربي حتى اليوم، ترجمة عبد الرحمن بدوي، الطبعة الثالثة، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1987.
- جوليان شارل أندري:
- تاريخ إفريقيا الشمالية، الجزء 2، ترجمة محمد مزالي وبشير سلامة، الدار التونسية للنشر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر 1969.
- جنثال أنجيل:
- تاريخ الفكر الأندلسي، ترجمة حسين مؤنس، مكتبة الثقافية الدينية، القاهرة 1955.
- حتى فيليب:
- الإسلام منهج حياة، الطبعة الثانية، عمر فروخ، دار العلم للملايين، بيروت 1979.
- روجي إدريس هادي:
- الدولة الصنهاجية (تاريخ إفريقية في عهد بني زيري من القرن 10م إلى 12م)، جزآن، ترجمة حمادي الساحلي، الطبعة الأولى، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1992.
- طاروجان وجيروم:
- أزهار البساتين في أخبار الأندلس والمغرب على عهد المرابطين والموحدين، ترجمة محمد الفاسي وأحمد بلافريج، الرباط، 1349هـ.
- لومبار موريس:
- الإسلام في مجده الأول من القرن 2هـ إلى القرن 5هـ (8م — 11م)، ترجمة وتعليق اسماعيل العربي، الطبعة الثانية، منشورات دار الآفاق الحديدة، المغرب 1411هـ/1990م.
- نوشي أندري وآخرون:
- الجزائر بين الماضي والحاضر، ترجمة رابح اسطيمبولي ومنصف عاشور، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر 1984.

الرسائل الجامعية:

- ابن حمادي عمر:
- الفقهاء في عصر المرابطين، شهادة التعمق في البحث، كلية العلوم الإنسانية، جامعة تونس، 1987.
- بلغيث محمد الأمين:
- الربط بالمغرب الإسلامي ودورها في عصر المرابطين والموحدين، ماجستير معهد التاريخ، جامعة الجزائر، 1406هـ - 1407هـ/1986م - 1987م.
- الشتيوي أحمد:
- مظاهر الحضارة من خلال رحلات المغاربة والأندلسيين وثقافتهم بين القرنين 6 و12 الهجريين (12 و18م)، الجزء 1، دكتوراه دولة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة تونس 1988.
- سامعي إسماعيل:
- دور المذهب الحنفي في الحياة الاجتماعية والثقافية ببلاد المغرب الإسلامي من القرن الثاني إلى الخامس الهجري (8م - 11م) - رسالة ماجستير، معهد التاريخ، جامعة الجزائر، 1415هـ - 1416هـ/1994م - 1995م.
- فيلاي عبد العزيز:
- تلمسان في العهد الزناتي (دراسة سياسية وعمرانية و اجتماعية وثقافية)، جزآن. دكتوراه دولة، معهد التاريخ، جامعة الجزائر، 1995.

الدوريات:

- ابن شريف محمد:
- من أعلام التصوف في الأندلس في القرن السابع الهجري ابن عبيد النفزي، مجلة في النهضة والتراكم، دار طوبقال للنشر، المغرب، 1986.
- البوعبلي المهدي:
- أهم الأحداث الفكرية بتلمسان والمغرب عبر العصور ونبذة مجهولة من تاريخ حياة بعض أعلامها. مجلة الأصالة، العدد 26، السنة 4، جويلية أوت 1975.
- الرباط والفداء في وهران والقبائل، مجلة الأصالة، العدد 13، صفر ربيع الأول 1393هـ - مارس أفريل 1973م.
- أبو عبد الله محمد بن خميس التلمساني (650هـ - 708هـ/1253م - 1309م) مجلة الأصالة، العدد 49 و 50، السنة 6، سبتمبر أكتوبر 1977.
- بونار ربيع:
- عبد الحق الإشبيلي محدث القرن السادس الهجري، مجلة الأصالة، العدد 19، السنة 4، مارس أفريل 1974.
- الجبراري عبد الله:
- أبو الفضل يوسف بن النحوي المغربي، مجلة دعوة الحق، وزارة عموم الأوقاف الإسلامية المغربية، العدد 2، السنة 10، شعبان 1380هـ - ديسمبر 1966.
- حاجيات عبد الحميد:
- عمر الهواري شخصيته وتصوفه، مجلة الثقافة، وزارة الثقافة والسياحة، العدد 88، السنة 15، شوال ذو القعدة 1405هـ/يوليو أغسطس 1985.
- تلمسان مركز إشعاع ثقافي في المغرب الأوسط، مجلة الدراسات التاريخية، معهد التاريخ، جامعة الجزائر، العدد 10، السنة 1417هـ - 1997م.
- حركات إبراهيم:
- الصلات الفكرية بين تلمسان والمغرب، مجلة الأصالة، العدد 26، السنة 4، جويلية أوت، 1975.
- شاخث وبوزورث:
- تراث الإسلام، الجزء 2، الطبعة الثانية، ترجمة حسين مؤنس، مجلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 12، السنة رمضان 1408هـ - مايو 1988م.
- طالبی عامر:
- الحياة العقلية في بجاية، مجلة الأصالة، العدد 19، السنة 4، مارس أفريل 1974.

■ الطويل توفيق:

— في رحاب التصوف الإسلامي، مجلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 87، السنة جمادى الآخرة 1405هـ/مارس آذار 1985.

■ الغربي محمد بن أحمد:

— الموحدون سادة البحار، مجلة دعوة الحق، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، العدد 10، السنة ذو الحجة 1391هـ/يناير 1972.

■ فيلاي عبد العزيز:

— جوانب من الحياة الثقافية والفكرية لمدينة قسنطينة في العهد الحفصي، مجلة سرتا، معهد العلوم الاجتماعية، جامعة قسنطينة، العدد 10، السنة 6، رمضان 1408هـ/أفريل 1988.

■ مسعود العيد:

— المرابطون والطرق الصوفية بالجزائر خلال العهد العثماني، مجلة سرتا، معهد العلوم الاجتماعية، جامعة قسنطينة، العدد 10، السنة 6، رمضان 1408هـ/1988م.

■ هلال عمار:

— العلماء الجزائريون في فاس فيما بين القرنين العاشر والعشرين الميلاديين، مجلة الدراسات التاريخية، معهد التاريخ، جامعة الجزائر، العدد 9، السنة 1415هـ/1995م.

المراجع بالأجنبية:

■ Barges (L.J.J.L):

- Tlemcen ancienne capitale de royaume de ce nom sa topographie son histoire Paris, 1859.

■ Barges (L.J.J.L) et l'abbaye (M):

- Vie du célèbre marabout Cidi Boumediene, libraire éditeur, Paris.

■ Basset René et Bel Alfred:

- Sidi Boumediene et son maître Ed Daqqaq à Fés, édition Ernest laraux Paris, 1923.

■ Bel (Alfred):

Le soufisme en occident musulman au 12^{eme} et 13^{eme} siècle de J.C annelles de l'institut d'études orientales, T1 année, Alger 1934-1935.

La religion musulmane en berberie, T3 orientaliste. Paul Genthner Paris 1938.

■ Bourouiba (R):

Les inscriptions commémoratives des mosquées d'Algérie. O.P.U Alger 184.

Les hammadites, S.N.D Alger 1984.

Ibn Tumaret, 2 édition société nationale d'edition et de diffusion, Alger 1983.

■ Carret (jacaues):

Le maraboutisme et confréries religieuse musulmanes en Algérie imprimerie officielle, Alger, 1950.

■ Dermenhem

Vie des saints musulmans, l'imprimerie, drarantier a Duyan, 1983.

■ Gautier (E.F):

Le passé de l'Afrique du nord les siècles obscurs. Paris.

■ Golvin (L):

Note sur le mot "ribat" (terme d'architecture) et son interprétation en occident musulman, revue de l'occident musulman et de la méditerranée N° 6, 1^{eme} et 2^{eme} semestre, aix en Provence, 1969.

■ Ibn arbi

Les soufi d'Andalousie (ruh al qudsfi munaçahat an nafs), traduit de l'arabe et presente par R.W.J. Austin l' imprimerie draantuerre a quetigny Duyan.1988.

- **Louis Rinn:**
Marabouts et khouan (étude sur l'islam en Algérie), librairie de l'académie, Alger 1884.
- **Marçais (G):**
Tlemcen libraire renauard hlaurens, Paris .1950.
La berberie musulmane et l'orient au moyen ages, paris1946.
- **Provençal (lévi):**
Religion culte des saintes et confréries dans le nord marocain, bulletin de l'enseignement public, libraire Emile la rousse, 1926.
- **Ziher cold:**
Mohamed ben Tumart et la théologie de l'islam, traduit de l'allemand par Gauré Fraydeman Bynes, imprimerie orientale, pierre fantana, Alger 1903.

- إبراهيم (ص) 274
 إبراهيم بن يسول 73، 110، 162، 171، 230، 239
 ابن الأبار (أبو عبد الله محمد) 21، 78، 105، 253
 ابن الأسود 140
 ابن برجان (عبد الرحمن) 43، 73، 137، 140، 270، 272
 ابن بشكوال 21
 ابن بطلال 218
 ابن تومرت 61، 70، 88، 89، 139، 198، 201، 229، 256
 ابن جببر 24، 79، 275، 276
 ابن جعفر محفوظ 279
 ابن الحكيم 285
 ابن حوقل 55، 92
 ابن الخطيب 61، 132
 ابن خلدون (عبد الرحمن) 26، 29، 36، 37، 58، 61، 70، 74، 151، 193، 233، 234، 246، 248، 250
 ابن خلدون (يحيى) 26، 115، 139، 151، 164، 165، 176، 192، 193، 243
 ابن رشد (الجد) 177
 ابن رفاعه 271
 ابن الرومامه (محمد بن جعفر) 66، 117
 ابن الزييات (التادلي) 20، 110، 117، 125، 179، 191، 192، 193
 ابن سينا 42، 75، 85، 143، 144، 146، 261، 266
 ابن الطوبى 164
 ابن غزلون 139
 ابن فرحون 23، 213
 ابن فرقول (إبراهيم الوهراني) 139، 140، 283
 ابن قسي (أحمد ابن الحسين) 43، 137، 140، 198
 ابن قنفذ (أبو العباس) 23، 117، 131، 170، 178
 ابن كنانة 297
 ابن مخلوف 192
 ابن مرزوق (أبو عبد الله الجد) 126، 130، 134، 162، 163، 164، 165، 168، 169، 171
 181، 183، 184، 189، 203، 205، 239، 240، 243، 274
 ابن مرزوق (الخطيب) 19، 85، 225، 264
 ابن هداس 279
 ابن هدية (القرشي) 251، 219، 220
 ابن مريم 23، 159
 أبو جعفر أحمد بن سيد بونة 284
 أبو إسحاق إبراهيم بن الخطيب 138، 146، 148، 261، 262، 266
 أبو إسحاق إبراهيم بن علي الخطيب 127، 165، 171، 190، 203
 أبو إسحاق إبراهيم بن ميمون 134، 169، 249، 262، 263، 264
 أبو إسحاق إبراهيم بن يوسف بن دهاق 43، 80، 140، 148، 152
 أبو إسحاق إبراهيم بن يوسف الوهراني 139
 أبو إسحاق إبراهيم التنسي 113، 116، 150، 162، 163، 167، 169، 171، 190، 204، 226، 232، 244
 أبو إسحاق إبراهيم الهواري 71، 117، 171، 216، 221
 أبو إسحاق إبراهيم الزواوي 273
 أبو إسحاق الطيار 111، 167، 204، 239
 أبو إسماعيل أيوب بن إسماعيل 93

- أبو البركات محمد بن علي بن الحسين 218، 219
 أبو بكر الآجري 76
 أبو بكر بن الخطاب 253
 أبو بكر ابن العربي 67
 أبو بكر بن مخلوف 211
 أبو بكر سعادة 249
 أبو بكر محمد بن الحسين الميورقي 137، 195
 أبو بكر محمد البيهقي 272
 أبو البيان واضح 111
 أبو نعيم الواظ 108، 170، 192، 235
 أبو جعفر أحمد بن محمد المكتب 76
 أبو حجلة عبد الواحد (الجد) 110، 181
 أبو الحسن أحمد بن محمد بن عبد العزيز 113، 271
 أبو الحسن البجائي 134
 أبو الحسن بن أبي القتون 67، 96
 أبو الحسن بن الزيات 112، 166
 أبو الحسن بن عياش الصلبي 71
 أبو الحسن بن كماسة 285
 أبو الحسن بن مخلوف 170، 186
 أبو الحسن بن التجارية 106، 167، 203، 230
 أبو الحسن السلوي 119
 أبو الحسن الشاذلي 122، 132، 134، 136، 156، 208، 273
 أبو الحسن الطيار 167، 216
 أبو الحسن عبيد الله الأزدي 115، 176، 216
 أبو الحسن عبيد الله النفزي 74، 112، 162، 168، 173، 175، 246، 247، 249، 266
 أبو الحسن علي بن أبي نصر فتح الله 112، 169، 206، 242
 أبو الحسن علي بن أحمد السراج 75
 أبو الحسن علي بن حرزهم 119
 أبو الحسن علي بن خلف الكومي 115، 269
 أبو الحسن علي بن عمر بن عمران المليتي 145، 162، 167، 168، 175، 205، 233، 246، 253
 أبو الحسن علي بن غالب 119
 أبو الحسن علي بن محمد بن فرغوش 113، 170، 247
 أبو الحسن علي بن محمد الجمال 127، 189
 أبو الحسن علي بن محمد الزواوي 115، 208
 أبو الحسن علي بن محمد الزواوي البتورغي 169، 173، 183
 أبو الحسن علي الحرالي 81، 85، 138، 143، 144، 158، 163، 177، 183، 188، 189، 191، 216، 218، 234، 236، 240، 244، 248، 266
 أبو الحسن المرسى 19
 أبو الحسن علي الششتري 44، 82، 85، 135، 153، 239
 أبو الحسن القابسي 51
 أبو حامد الصغير 69
 أبو داود المسجستاني 241
 أبو داود المزاحم 282
 أبو الربيع سليمان بن حبوش 131
 أبو الربيع سليمان بن عمارة 131
 أبو الربيع سليمان التلمساني 283
 أبو الربيع سليمان الصنهاجي 110، 167
 أبو الربيع عفيف الدين 156، 158، 260
 أبو زكريا الأول 205، 206

- أبو زكريا بن صقيل 115، 243
 أبو زكريا بن يوغان 86، 97، 161، 167، 171، 173، 188
 أبو زكريا الكماد 146
 أبو زكريا اللقنتي 75، 218، 235
 أبو زكريا المرجاني 70، 176، 191، 215
 أبو زكريا يحيى بن أدغيوس 115
 أبو زكريا يحيى بن عصفور 71، 117
 أبو زكريا يحيى بن محجوبة 22، 69، 84، 145، 146، 177، 205، 208، 259
 أبو زكريا يحيى الحفصي 74، 205، 207
 أبو زكريا يحيى الزواوي 76، 77، 89، 106، 108، 123، 129، 135، 162، 163، 165، 170
 175، 176، 187، 188، 192، 200، 212، 213، 214، 231، 232، 235، 239، 242، 244
 245، 252
 أبو زكريا يحيى الفساتي 53
 أبو زكريا يحيى اليزانسي 93
 أبو الزهر بن الربيع البجاني 252
 أبو زيد البسطامي 41، 221
 أبو زيد عبد الرحمن الفازازي 106، 255
 أبو سعيد الباجي 133، 278، 281
 أبو سعيد البرادعي 218، 243
 أبو سعيد بن علي الأنصاري 112
 أبو سعيد عثمان بن يغمراسن 75، 202، 203، 204، 225، 252
 أبو سعيد مخلوف بن جارة 244
 أبو سليمان داود بن مظهر 112، 170، 171
 أبو شامة المقديسي 116
 أبو صالح عبد القادر الجيلاني 120
 أبو الصبر أيوب 119
 أبو طالب محمد بن علي المكي 63، 287
 أبو الطاهر اسماعيل 167
 أبو الطاهر السلفي 239، 264
 أبو العتاهية 254، 256
 أبو العباس أحمد بن إبراهيم القطان 264
 أبو العباس أحمد بن أحمد الغبريني 32، 69، 70، 75، 77، 78، 81، 105، 108، 132، 146، 147
 153، 162، 168، 174، 176، 178، 214، 215، 216، 223، 235، 239، 240، 241، 242
 244، 246، 247، 251، 252، 255، 258، 262، 263، 264، 266
 أبو العباس أحمد بن أحمد المالقي 75
 أبو العباس أحمد بن حجاج الجزائري 190
 أبو العباس أحمد بن الخياط 205، 236
 أبو العباس أحمد بن سعيد الدرجيني 93
 أبو العباس أحمد بن عثمان الملياني 112، 175، 233
 أبو العباس أحمد بن علي البوني 169، 270
 أبو العباس أحمد بن المنصور (صاحب الصلاة) 112
 أبو العباس أحمد بن يوسف التلمساني 113، 116، 171
 أبو العباس أحمد الخراز 164، 165، 166، 168، 187، 189
 أبو العباس أحمد السبتي (المرسي) 133، 190
 أبو العباس أحمد المعافري 108، 234، 235، 239، 242
 أبو العباس أحمد المغربي 126
 أبو العباس بن العريف 80، 119، 121، 123، 136، 139، 140، 195
 أبو العباس بن المري 71، 117
 أبو العباس تميم بن محمد التميمي 50

أبو العباس الحضرمي 242
أبو عبد الله الأصم 110
أبو عبد الله البجائي 134
أبو عبد الله البسكري 279
أبو عبد الله بن أبي الفرج المازري 67
أبو عبد الله بن البلد 162، 171، 189
أبو عبد الله بن شعيب الهسكوري 138، 166
أبو عبد الله بن عبد الحق اليعفري 112
أبو عبد الله بن عصمة 211
أبو عبد الله بن الملك 128، 162، 163، 171، 189
أبو عبد الله البوني 128، 182
أبو عبد الله التجيبي 145، 242
أبو عبد الله الحاج فرج 127، 169، 189
أبو عبد الله الحضرمي 242
أبو عبد الله السجلماسي 22، 67، 83، 131، 163
أبو عبد الله الدقاق 110، 119، 283
أبو عبد الله السلاوي 145
أبو عبد الله الشريف 70، 171، 172
أبو عبد الله الشوزي الحلوي 15، 43، 81، 85، 147، 148، 149، 150، 151، 152، 167، 169، 170، 171، 189
أبو عبد الله الطرطوشي 76
أبو عبد الله العربي 76، 94، 111، 170، 175
أبو عبد الله الغرموني 204
أبو عبد الله الكلاوي 131
أبو عبد الله الناصر 284
أبو عبد الله محمد بن إبراهيم الزركشي 61
أبو عبد الله محمد بن إبراهيم الوغليسي 174
أبو عبد الله محمد بن أحمد القلعي 233
أبو عبد الله محمد بن أبي بكر 92
أبو عبد الله محمد بن اسماعيل البخاري 241
أبو عبد الله محمد بن اسماعيل المتيشي 285
أبو عبد الله محمد بن اسماعيل الطوبي 164
أبو عبد الله محمد بن حجاج 167، 168
أبو عبد الله محمد بن الحجام 112، 165، 189، 191، 192، 193، 199، 200، 232، 235، 239، 252، 263، 283
أبو عبد الله محمد بن حرزهم 132
أبو عبد الله محمد بن الحسين 105، 112، 233، 255، 257، 263
أبو عبد الله محمد بن حماد 264
أبو عبد الله محمد بن الخميس 149، 150، 165، 166، 170، 204، 218، 219، 220، 221، 252، 260، 261، 285
أبو عبد الله محمد بن سعادة 76، 117
أبو عبد الله محمد بن صالح الكفائي 112، 208، 255، 257
أبو عبد الله محمد بن عبد الحق 22، 164، 264
أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن 78، 208، 248
أبو عبد الله محمد بن عبد الله التاهرتي 50، 52
أبو عبد الله محمد بن عمر بن عبادة 112، 263
أبو عبد الله محمد بن علي الصنهاجي 125
أبو عبد الله محمد بن علي العمراني 110
أبو عبد الله محمد بن عيسى 139

- أبو عبد الله محمد بن موسى 181، 203
 أبو عبد الله محمد بن موفق 114، 283
 أبو عبد الله محمد البيري 151
 أبو عبد الله محمد التاونتي 114، 116، 170، 193، 252، 269
 أبو عبد الله القاسمي الصباغ 19
 أبو عبد الله محمد القرشي 214
 أبو عبد الله محمد القصري 75، 145، 146، 166، 169، 185، 207، 218، 245، 246، 248
 أبو عبد الله محمد اللخمي 109
 أبو عبد الله محمد المعافري 252
 أبو عبد الله محمد محي الدين (بن عربي) 43، 76، 77، 78، 156، 158، 214، 270، 272، 273، 258
 أبو عبد الله محمد محيو الهواري 65، 116
 أبو عبد الملك مروان بن محمد 53، 59
 أبو عثمان سعيد بن الحكم القرشي 251، 252
 أبو عثمان سعيد بن عبد الله الجمل 148، 235، 246
 أبو عثمان سعيد بن عبد الله البنسي 230
 أبو علي الحسن بن علي المسياني 69، 83، 84، 94، 118، 135، 164، 174، 185، 195، 201، 202، 210، 211، 212، 214، 232، 235، 245، 246
 أبو علي الحسن بن لكون 94
 أبو علي الحسن بن محمد الغفافي 126
 أبو علي عمر بن العباس (الحباك) 114، 164، 167، 168، 170، 176، 191، 262
 أبو علي عمر بن عبد المحسن 112، 163، 166، 167، 180، 189
 أبو علي الصدفي 68
 أبو علي الفارسي 247، 248
 أبو علي منصور الملياني 125
 أبو علي النفطي 277
 أبو عمرو بن علي بن الحسين 283
 أبو عمرو الداني 239
 أبو عمرو عثمان 110، 135
 أبو غنان المريني 152
 أبو عباس الترمذي 242
 أبو العيش محمد بن أبي زيد (الخرجي) 71، 78، 85، 115، 155، 159، 240، 246، 249
 أبو الفتح عثمان بن جني 247
 أبو طالب المكي 75، 83، 165
 أبو الفضل أحمد بن القاسم 50
 أبو الفضل بن النحوي 64، 65، 117، 135، 162، 163، 179، 195، 210، 231، 258، 291
 أبو الفضل يحيى بن عتيق (العبدري) 150، 219
 أبو الفضل قاسم القرشي 145، 166، 180، 186
 أبو القاسم أحمد بن عثمان 223، 242، 248
 أبو القاسم أحمد بن عجلان 75، 166، 206، 208، 235، 239
 أبو القاسم بن مالك 53، 92
 أبو القاسم الزمخشري 247
 أبو القاسم عبد الرحمن (الخراز) 50
 أبو القاسم القرطبي 190
 أبو القاسم القشيري 35، 36، 37، 41، 63، 75، 79، 82، 83، 121، 122، 124، 217
 أبو القاسم محمد بن فيرة 239، 244
 أبو محمد بن أبي زيد (القيرواني) 229
 أبو محمد بن عبد الكريم الأزدي (ابن بكي) 112، 232
 أبو محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد 213

أبو محمد بن مخلوف 211
أبو محمد صالح الماجري 67، 83، 126، 130، 132، 226، 282
أبو محمد عبد الحق الإشبيلي 72، 73، 76، 78، 83، 103، 105، 129، 131، 165، 169، 175، 195، 214، 232، 241، 246، 253، 254، 266، 271
أبو محمد عبد الحق بن الربيع البجائي 19، 33، 145، 146، 165، 168، 176، 206، 208، 233، 246، 251، 253، 258، 266
أبو محمد عبد الحق بن سبعين 15، 82، 85، 94، 150، 152، 153، 154، 158
أبو محمد عبد الخالق التونسي 279
أبو محمد عبد الله بن حجاج 112، 167، 169، 190
أبو محمد عبد الله بن عبادة 206، 246
أبو محمد عبد الله بن معطي 146
أبو محمد عبد الله بن موسى 79، 112، 273
أبو محمد عبد الله الخضرمي 258
أبو محمد عبد الحميد المغربي 53
أبو محمد عبد الرزاق الجزولي 282
أبو محمد عبد السلام بن علي 132، 269
أبو محمد عبد السلام التونسي 60، 64، 86، 97، 116، 161، 163، 166، 173، 191، 196، 197، 198، 211
أبو محمد عبد الله الشامي 137، 138
أبو محمد عبد العزيز بن أبي بكر 250
أبو محمد عبد العزيز بن كحيلة 216
أبو محمد عبد العزيز المهداوي 277
أبو محمد عبد المنعم بن عتيق 216
أبو محمد عبد الواحد 171، 230
أبو محمد علي بن حزم 212، 214
أبو مدين شعيب 22، 23، 71، 72، 77، 89، 107، 111، 114، 118، 120، 121، 124، 125، 126، 127، 128، 129، 130، 132، 133، 135، 164، 165، 169، 174، 175، 176، 177، 180، 181، 182، 185، 186، 190، 191، 192، 201، 202، 213، 224، 232، 242، 250، 251، 262، 264، 277، 278، 279، 280، 281، 282، 284
أبو مروان الفحصيلي 128
أبو مروان الليحصي 182، 205، 281
أبو مسعود بن عريف 128، 173
أبو المطرف (بن عميرة) 251، 253
أبو المعالي 70، 75، 76، 80
أبو موسى بن مناس 53
أبو موسى الجازولي 247، 248
أبو موسى عيسى بن حمادة 96
أبو ناس بن عبد الصمد 67، 111، 199
أبو النجم هلال بن يونس 108، 162، 167، 170، 171، 176، 177، 190، 199، 200
أبو نصر محمد (الفرابي) 42، 261
أبو النعيم الأصفهاني 83
أبو هلال عبد بن سعيد 206
أبو يعزى يلنور 110، 119
أبو يعقوب بن ثابت 278، 280
أبو يعقوب القفريسي 127، 175، 182
أبو يعقوب الضائشي 111
أبو يعقوب يوسف (الموحي) 73، 89، 201، 283
أبو يعقوب يوسف بن يعقوب (المريني) 214، 236
أبو يعقوب يوسف الكومي 189، 284، 285

- أبو يوسف بن محمد البلوى 104
 أبو يوسف يعقوب الزواوي 115، 244
 أبو يوسف يعقوب الصنهاجي 87، 112، 174، 198، 239
 أبو يوسف يعقوب المنقلاتي 207، 246
 أحمد بن خلوف 62، 92
 أحمد بن نصر 51
 أحمد بن واضح 53، 162، 203
 أيوب المغراوي 52
 الإبيج 30
 الإبريسي 24، 61، 95
 الإفرنجية 57
 الإشرافيون 63
 الأشعرية 88، 89، 140، 212، 219، 236
 ألفرد بل 46، 215
 إليفي بروفنسال 46
 الإمام الجويني 89
 الإمام مالك 213، 218، 241، 243، 245
 أمنة بنت يفرسن 97، 110، 163
 الأمويون 57
 أنجيل جنثال 47
 الأندلسيون 232، 242، 248، 253، 273، 274، 284
 الأوربيون 9
 الإيطاليون 192
 الأيوبيون 274، 275
 - ب -
 البجائيون 175، 240
 البخاري 242، 243
 البربر 29، 31، 46
 برنشفيك 46، 120
 البكري 60
 بكر بن حماد 49
 بلال بن عبد الله 126
 بنو الأغلب 57
 بنو الحسن الكلبي 57
 بنو حفص 249
 بنو حماد 65، 82
 بنو خزون 199، 200
 بنو زيان 249
 بنو علا الواد 26
 بنو غانية 84، 178، 201
 بنو مرزوق 171
 بنو مرين 85، 204
 بنو منجلات 247
 بنو ورترد 282
 بنو وريكال 61
 الباجي 19
 بنو يتورغ 247
 بهاء الدين الجميزي 273
 البصيري 277

البزنطيون 57

- ت -

تاشفين بن علي 61، 86

تقي الدين الفاسي 24

تقي الدين الموصلبي 71، 112، 137، 188، 192

التلمسانيون 47، 81، 95، 109، 174، 176، 173، 203

تميم بن يوسف 97، 196

التنبكتي 24، 255، 264، 269

التنسي 27

- ج -

جاك كريت 46

جبله بن محمود 56

- ح -

حبيب بن أوس 256

حجاج بن يوسف 67، 116

الحارث بن أسد (المحاسبي) 39، 63، 65، 72، 82، 119، 130

الحراليون 142

حسان بن نعمان 57

الحسن بن علي بن أبي طالب 264

الحسين بن علي بن أبي طالب 264

الحسين بن محمد الورثاني 73

الدمن الكلبي 57

الحسين بن المنصور (الحلاج) 41

الحفصيون 16، 21، 85، 141، 166، 178، 185، 206، 207، 208، 209، 214، 215، 239

الحماديون 14، 16، 29، 30، 54، 87، 92، 178، 195، 229

حمير 219

- خ -

خلف بن الأحمر 234

الخوارج 37، 278

- د -

دادا أيوب 52

الدولة الحفصية 32، 74، 228، 258

الدولة الحمادية 45، 52، 85، 87، 96، 97، 100، 110، 211، 212، 257

الدولة الزيانية 32، 120، 216، 258

دولة المرابطين 45، 72، 85، 87، 96، 97، 197، 210، 211، 212، 228

دول المشرق 204

دول المغرب 204

الدولة الموحدية 26، 213، 229، 248، 257

دبل إكلمان 86

- ذ -

ذو النون المصري 41

- ر -

رابح بن نار 254

الرسول عليه الصلاة و السلام 36، 168، 218

الرافضة 37

الروم 272

رياح 30

- ز -

زغبة 30

الزمخشري 246

الزنتية 199

زيان بن محمد 193

الزيتون 16، 20، 85، 148، 178، 190، 202، 203، 225، 215، 239

الزيريون 14، 53، 54، 58

- س -

سحنون بن حبيب 48، 99، 218، 243

السراج الطوسي 36

سعيد المغربي 116، 271

سلم التباسي 19، 278

السهورودي شهاب الدين 42، 81، 143، 149، 261

سيدي بومروان 59

سيدي هيدور 48

- ش -

الشانليون 130، 132، 134، 135، 136

الشافعي 245

الشاميون 275

الشيعة 46، 55، 56، 86، 140، 212، 216

- ص -

الصفالبة 57

صلاح الدين الأيوبي 274، 275

الصوفية 9، 11، 12، 15، 17، 18، 19، 20، 22، 23، 42، 43، 44، 45، 46، 47، 50، 51، 53،

63، 64، 69، 77، 79، 80، 82، 84، 85، 86، 88، 89، 94، 96، 97، 113، 114، 115، 116،

117، 118، 120، 124، 125، 126، 128، 130، 132، 135، 140، 144، 147، 149، 151،

152، 153، 154، 155، 165، 158، 160، 161، 162، 164، 165، 166، 167، 170، 172،

173، 174، 176، 177، 178، 180، 181، 182، 194، 195، 196، 197، 198، 199، 200،

201، 202، 203، 204، 205، 206، 207، 208، 212، 215، 216، 217، 225، 226، 234،

235، 236، 237، 238، 241، 243، 244، 246، 247، 248، 250، 251، 252، 253، 254،

257، 258، 261، 262، 263، 264، 266، 267، 268، 273، 275، 276، 277، 279، 280،

285، 286

- ظ -

الظاهري 140، 210، 216، 219

- ط -

طاهر المازوغي 279

- ع -

عبد الحق الباديسي 22

عابد بن منديل 193

عبد الحميد حاجيات 88

عبد الرحمن بن أحمد 131

عبد الرحمن بن زياد 52، 92

عبد الرحمن بن مجليتي 78

عبد الرحمن بن محمد البكري 51

عبد الرحمن بن محمد الدباغ 19

عبد الرحمن بن معلى 92

عبد الرحمن بن يوسف البجاتي 68، 84

عبد الرزاق الجزولي 130

العبدري 25

عبد العزيز التونسي 64

عبد القني بن عبد الجليل 285

- عبد الله بن عيسى 113
 عبد الله يغمراسن 95
 عبد الملك بن مروان 57
 عبد المؤمن بن علي 57، 198، 199
 عبد الواحد الحجلة 185
 عبد الواحد المراكشي 198، 25
 عبد الوهاب البغدادي 244
 العبيدون 56
 عجيسة 29
 العزيز بن منصور 98
 علي بن إسحاق الميورقي 202، 168
 علي بن محمد التميمري 52
 علي بن يوسف بن تاشفين 65، 72، 86، 87، 137
 عنناس 87
 العامريون 239
 عمر بن عبد المحسن الوجهاني الصواف 272
 عمر الواظ 283
 عون بن يوسف الخزاعي 49
 عياض 20، 27، 52
 - غ -
 الغزالي أبو حامد 22، 41، 46، 63، 64، 66، 67، 70، 71، 72، 79، 80، 82، 83، 98، 116،
 117، 118، 120، 121، 122، 125، 130، 132، 133، 136، 196، 197، 201، 210، 211،
 217، 265، 272، 287
 - ف -
 فخر الدين بن الخطيب 226
 الفاطميون 14، 55، 57، 58، 274
 الفرنسيون 9، 206
 الفقراء 97، 114، 167، 168، 176، 183، 184، 185، 187، 189، 190، 192، 199، 221، 252
 فيلاي عبد العزيز 19، 183
 - ق -
 القحطاني 220
 قارون 50
 قاسم بن عبد الرحمن 50
 القساوسة 192
 القاضي عبد الوهاب 244
 - ل -
 اللمتونيون 61
 - م -
 محمد بن أحمد بن إبراهيم الزواوي 273
 محفوظ بن جعفر 279
 محمد بن عبد الجبار النفزي 272
 محمد بن عبد الحق 127، 243
 محمد بن عبد الرحمن التجيبي 83، 104، 232، 264
 محمد بن عرفة 19
 محمد بن علي المازري 244
 محمد عبد الواحد 128
 مزدلي بن تلكان 196
 المستنصر (الموحدي) 198، 199، 206، 207، 209، 284
 مسلم بن حجاج القشيري 241، 243

- المعري 128
 المماليك 274، 275
 المنصور 199، 272
 الموارقة 288
 المجاريون 130، 131، 132
 محمد الأمين 234
 محمد بن إبراهيم الأنصاري 125
 محمد بن إبراهيم بن عبد الرحمن الخزرجي 113، 271
 محمد بن رزين 49
 محمد بن عبد الله بن مسرة 47
 المدينيون 122، 125، 126، 128، 129، 132
 المرابطون 9، 16، 25، 26، 30، 46، 59، 60، 65، 73، 85، 135، 140، 178، 195، 196، 197
 198، 209، 229، 239
 المرازقة 122، 126، 164
 مروان بن عمار 104
 المريدون 62، 72، 78، 98، 105، 106، 108، 126، 135، 140، 165
 المرينيون 37، 118
 المسلمون 38، 56، 74، 193، 197
 المسيحيون 46، 54، 58، 192
 المعتزلة 37، 140، 212
 معاوية الزواوي 146
 المغاربة 120، 195، 253، 254
 المقرئ 77، 78، 126، 256، 285
 المقرئون 126
 المالكي 20، 86، 124، 133، 136، 139، 140، 141، 209، 218، 214، 215، 216، 218، 243
 272
 المالكية 46، 56، 209
 الملائكة 13
 الموحدون 14، 45، 46، 61، 62، 73، 84، 88، 89، 101، 140، 141، 176، 178، 185، 188
 199، 200، 209، 239، 240، 247، 251، 258، 265، 281، 288
 - ن -
 النبي (ص) 38، 178، 192، 156
 الناصر بن المنصور 74، 198، 199
 النصاري 60، 98
 نور الدين محمود 274، 275
 النورمان 60، 277
 - ه -
 الهادي روجي إدريس 46
 هارون الرشيد 234
 الهلالية 13، 52، 53، 54، 84، 91، 93، 178، 201، 279، 288
 هواره 29
 - و -
 الورجلانيون 70
 الونشريسي 178
 وهب بن منية 47، 48، 154
 - ي -
 يحيى بن العزيز 96، 185
 يخلف بن عبد يمشون 46، 173
 يعقوب بن حمود 67، 96

يعقوب بن عمران (البويوسفى) 128
يعقوب المنصور 73، 121، 198، 201، 202، 213، 284
يغمراسن بن زيان 202، 203، 204
يوسف بن تاشفين 86، 87
يوسف بن علي بن جعفر 67، 96، 116
يوسف بن يعقوب بن عمران 226
يونس السقاط 279
اليهود 98.

فهرس الأماكن

- أ -

أخميم 282
أرشكول 288
إسبانيا 193
أسفى 226
الإسكندرية 269، 271، 275، 282
إشبيلية 67، 72، 73، 74، 130، 137، 139، 140، 155، 193، 284
أشير 268
أغمات 60، 64، 130
إفريقية 18، 23، 26، 27، 29، 48، 59، 74، 125، 130، 163، 165، 185، 225، 227، 229، 244، 268، 276، 289
الأنلس 10، 11، 14، 17، 18، 21، 23، 24، 25، 26، 27، 29، 47، 48، 54، 57، 59، 63، 67، 71، 72، 74، 78، 79، 80، 82، 89، 96، 130، 136، 140، 151، 193، 195، 198، 213، 244، 248، 251، 252، 276، 277، 283، 284، 285، 287، 289
أوريا 93، 244
الأوراس 90

- ب -

باب البحر 98، 191
باب توما 271
باب الحلوي 152، 175
باب العقبة 139
باب كشوطة 148
باب اللؤلؤة 71
باب المرسى 107، 175
باب المسجد 173
باب وهب 48، 175
البحر المتوسط 14، 57، 58، 62
بجاية 11، 14، 15، 17، 21، 22، 24، 26، 27، 29، 31، 32، 53، 58، 62، 63، 67، 68، 69، 71، 72، 73، 74، 75، 76، 77، 78، 80، 81، 82، 85، 88، 89، 93، 94، 98، 99، 101، 103، 104، 105، 106، 107، 111، 114، 115، 116، 121، 122، 125، 126، 128، 129، 130، 131، 133، 136، 137، 141، 144، 145، 146، 148، 153، 154، 158، 162، 163، 164، 165، 166، 167، 168، 172، 174، 175، 178، 179، 182، 183، 185، 186، 189، 190، 191، 193، 195، 199، 200، 201، 205، 206، 207، 209، 213، 230، 231، 232، 234، 235، 236، 237، 242، 243، 246، 247، 249، 250، 251، 252، 253، 255، 261، 263، 266، 268، 269، 272، 273، 277، 279، 281، 282، 283، 284، 285، 287، 289
البصرة 50
بطوية 282
بغداد 50، 212، 269
بلاد الجريد 277، 278
بلاد الروم 55، 57، 58، 77، 98

بلنسية 284

بونة 31، 33، 52، 53، 55، 58، 61، 128، 129، 182، 205، 268، 270، 278، 280

- ت -

تاونت 269

تربة أم صالح 269

تقرت 91، 92، 93

تلمسان 11، 14، 15، 17، 19، 21، 23، 24، 26، 27، 30، 31، 33، 47، 51، 60، 62، 63، 64،

65، 67، 68، 69، 71، 72، 73، 74، 76، 78، 80، 82، 85، 86، 87، 88، 89، 95، 96، 98،

100، 101، 104، 106، 108، 109، 110، 111، 112، 113، 115، 116، 117، 122، 126،

127، 128، 130، 134، 135، 136، 139، 140، 141، 147، 148، 150، 151، 152، 155،

158، 161، 163، 165، 166، 167، 168، 169، 170، 171، 172، 173، 182، 188، 189،

191، 192، 196، 203، 204، 205، 211، 213، 215، 216، 219، 221، 222، 223، 224،

225، 226، 230، 232، 236، 238، 239، 240، 242، 243، 244، 246، 245، 249، 255،

263، 264، 268، 269، 272، 274، 281، 282، 283، 284

تنس 29، 116، 173، 204، 216، 268

تونس 10، 12، 74، 76، 133، 205، 206، 277، 280

تيهرت 29، 284، 288

- ث -

الثغور 56

- ج -

الجامع الأعظم 103، 106، 107، 108، 118، 201، 203، 231، 234، 235، 239، 242، 243،

252، 253

جامع دمشق 116

جامع القصبة 252

جامع المنارة 271

الجبال 165

جبال جيجل 59

جبال الرحمن 59

جبال الشلف 128، 173

جبل أفرشان 111، 165، 203

جبل أمسيون 114، 115، 165

جبل أيروجان 119

جبل رجرجة 107، 165

جبل لبنان 269، 273

جزائر بني مزغنة 67، 116، 117، 268، 287، 288

الجزائر 9، 11، 13، 27، 190، 284

جزر الرومانية 57

جزولة 130

جزيرة سردانية 59

جزيرة شقر 283

- ح -

الحجاز 58، 91، 274، 289

حرانة 72

حصن أرنتلة 136

حمزة 288

حومة اللؤلؤة 123، 215

- خ -

خانقاة سعيد السعداء 273

خراسان 50

الخوانق 225، 268، 275

- د -

دانية 284

درب مرسى الطلبة 126، 171

درب ملالة 189

دمشق 116، 269، 271، 272، 273

- ر -

الرباطة 14، 18، 61، 62، 64، 109، 123

رباطة ابن الزيات 123، 125، 165، 179، 224

رباطة ابن يبيكي 165، 224، 234

رباطة أبي داود المزاحم 282

رباطة تكوش 61

رباطة رأس الحمراء 128، 281

رباطة عبد السلام بن مشيش 132

رباطة عبد السلام التونسي 60، 61، 224

رباطة علي بن أبي نصر 224

رباطة المتمني 224

الرباط 14، 53، 54، 55، 58، 59، 60، 62، 85، 87، 130، 285، 268

رباط أرزيو 60

رباط أسفي 67، 130، 131، 227، 282

رباط الخوري 274

رباط ربيع 274

رباط سوسة 59

رباط شرشال 60

رباط صلب الفتح 61

رباط فرغوش 274

رباط مرسى مغيلة 60

رباط ملالة 61، 88، 198

رباط موفق 247

رباط وادي ماسين 60

ربط إفريقية 280

ربط مكة 269

- ز -

الزاب 29، 90، 109

الزاوية 17، 18، 131، 152، 223، 224، 226

زاوية بن الحسن 225

زاوية أبي حجلة عبد الواحد 185، 226

زاوية أبي الربيع سليمان 131، 225، 226، 227

زاوية أبي زكريا يحيى 107، 175، 223

زاوية أبي عبد الله 226

زاوية أبي الفضل 146، 225

زاوية أبي يعقوب بن ثابت 280

زاوية أبي يعقوب العشاشي 225

زاوية ذي النون 282

زاوية عبد الرزاق الجازولي 282

زاوية طولقة 12

زاوية عبد الله بن أبي بكر بن مرزوق 128

الزاوية المالكية 274

زاوية يعقوب بن عمران البويوسي (الملاحية) 128، 225، 226، 227

- الزوايا 191، 224، 225، 227، 228، 236، 237، 238
 زواوة 247، 274
 - س -
 سبتة 118، 150، 283
 سجداماسة 90، 91، 93، 130، 283
 سردانية 57، 58
 سلا 130، 282، 283
 سواحل 58
 السودان 90، 91، 95، 96، 126، 245
 سوسة 52، 279
 سويسيرات 29، 30
 - ش -
 شاطبة 72
 الشام 91، 174، 296، 272، 275، 276، 289
 شرشال 21
 شريش 94
 شلف 73، 199، 200، 288
 - ص -
 صقلية 57، 92
 - ض -
 ضريح أبي زكريا يحيى 173
 ضريح أبي مدين 126
 ضريح الحلوي 152
 - ط -
 طينة 52، 54، 90، 92، 93، 284، 288
 طبرقة 14
 طرابلس 29، 74، 92
 طريف 74
 طنجة 118
 - ع -
 العباد 126، 171، 175، 174، 176، 213
 العراق 91، 181، 274
 العقاب 74
 عنابة 59
 عزابة 92
 - غ -
 غاتة 91
 غرناطة 284، 285
 الغلوس 55
 - ف -
 فاس 65، 118، 130، 132، 281، 218، 282، 283
 فرجيوة 225
 - ق -
 القاهرة 270، 272، 273
 قبيلة غمارة 132
 القرافة 272
 قرشقة 57
 قرطبة 50، 52، 72
 قسنطينة 11، 12، 88، 91، 94، 129، 170، 186، 205، 206، 207، 258، 268، 284

قصر جيجل 59
 قصر عجيسة 288
 قصر الغلوس 55
 قصر اللؤلؤة 59
 قصر المنستير 55
 قلعة بني حماد 21، 53، 65، 67، 82، 90، 93، 98، 116، 117، 129، 130، 132، 135، 163،
 195، 210، 211، 231، 236، 239، 244، 245، 258، 268، 284، 287، 218.
 القيروان 20، 49، 50، 51، 52، 53، 54، 90، 130، 275، 276، 279، 280
 قصور الساف 279
 قرطاجنة 281
 - ك -
 كتامة 55
 كرشفة 58
 - ل -
 لمسيلا 54، 90، 92، 93، 284
 - م -
 مازونة 288
 مالقة 283
 متيجة 284، 298
 محيط أطنططي 14
 ملح طواحين الأشنان 271
 المدرسة 152، 227
 المدرسة الأندلسية 121
 المدرسة المغربية 121
 المدينة المنورة 170، 169
 مراكش 86، 118، 130، 137، 140، 198، 282، 283
 مرسى بونة 58
 مرسى الخرز 58
 مرسى الدجاج 58
 مرسى القل 59، 288
 مرسى الكبير 52
 مرسية 80، 130، 147، 152
 مرفأ بجاية 58
 المرية 120، 136، 140، 284، 285
 المسجد 123، 128، 139، 191، 203، 223، 227
 مسجد أبي الحسن الأزدي 112
 مسجد أبي زكريا المرجاني 70
 المسجد الأموي 274
 مسجد القيسارية 235
 مسجد مرسى الطلبة 195، 203، 221، 225، 239، 242، 244، 245، 249
 مسجد النطايعين 247
 المشرق 11، 17، 24، 27، 70، 71، 76، 77، 84، 90، 93، 96، 116، 119، 120، 137، 170،
 254، 268، 269
 مصر 14، 50، 58، 91، 134، 135، 174، 221، 222، 232، 273، 274، 283، 289
 المغاربة 120، 195، 243، 254، 269، 275
 المغرب 9، 11، 13، 14، 17، 18، 25، 26، 27، 46، 47، 55، 57، 58، 63، 89، 90، 91، 95،
 98، 110، 119، 129، 132، 133، 138، 140، 158، 216، 219، 227، 231، 239، 245، 248،
 249، 275، 281، 282
 المغرب الأدنى 33، 64، 135

المغرب الأقصى 21، 22، 23، 33، 64، 118، 125، 130، 135، 174، 190، 225، 277، 281،
 282، 268، 284
 المغرب الأوسط 9، 10، 11، 13، 14، 17، 18، 20، 23، 24، 27، 29، 31، 33، 44، 47، 48،
 49، 50، 52، 53، 54، 55، 56، 60، 61، 62، 64، 65، 68، 70، 71، 72، 76، 82، 83، 84،
 85، 86، 88، 89، 90، 95، 97، 102، 103، 116، 125، 129، 131، 134، 135، 136، 141،
 142، 147، 148، 158، 159، 161، 165، 170، 172، 174، 175، 178، 186، 188، 190،
 195، 196، 198، 200، 210، 211، 212، 217، 221، 223، 229، 233، 237، 239، 240،
 246، 253، 257، 259، 267، 268، 269، 273، 274، 276، 277، 284، 285، 289
 مكة 71، 173
 مكناس 119، 283
 ملوية 29
 مليانة 288
 المنارة الشرقية 116، 271
 منطقة الرهبان 64
 منورقة 57
 ميورقة 57، 251
 - ن -
 ندرومة 269
 نقاوة 91
 نيسابور 50
 - ه -
 الهند 93
 - و -
 وادي ريغ 92
 ورجلان 30، 93
 الونشريس 162
 وهران 29، 48، 51، 55، 61، 268
 - ي -
 يابسة 57
 اليمن 77، 93، 274.

المقدمة (9 - 27)

12 - 9 مقدمة
13 - 12 المنهجية
27 - 18 تحليل مصادر البحث

الباب الأول:

معنى التصوف وعوامل ظهوره في المغرب الأوسط (28 - 44)

الفصل الأول:

33 - 29	1- لمحة تاريخية عن المغرب الأوسط ونشأة التصوف عند المسلمين (29 - 44)
35 - 34	أ - المغرب الأوسط البعد الجغرافي وإشكالية التسمية
37 - 36	ب - معنى التصوف
44 - 38	ج - ظهوره
	د - أنواعه

الفصل الثاني:

عوامل ظهور الحركة الصوفية في المغرب الأوسط (45 - 101)

85 - 47	العوامل الدينية
53 - 47	أ - حركة الزهد
62 - 54	ب - دور الرباط
85 - 62	ج - المصنفات الصوفية
96 - 85	العوامل السياسية
88 - 85	أ - سياسة الدولتين الحمادية والمرابطية
96 - 88	ب - العقيدة التومرتية وسياسة الموحيدين
101 - 90	العوامل الاقتصادية والاجتماعية
96 - 90	أ - الثراء الاقتصادي وأثره في نشأة الزهد والتصوف
97 - 96	ب - الضائقة الاقتصادية وأثرها في ظهور التصوف وتعدد اتجاهاته
101 - 98	ج - الآفات الاجتماعية

الباب الثاني:

التيارات الصوفية في المغرب الأوسط خلال القرنين السادس والسابع الهجريين
12 - 13 الميلاديين (102 - 159)

الفصل الأول:

التيارات الصوفية السنية والسنية الفلسفية (103 - 141)

116 - 103	1 - تيار التصوف السني
105 - 103	أ - اتجاه الوعظ والتذكير
108 - 106	ب - اتجاه الترهيب والتخويف
112 - 109	ج - اتجاه المجاهدة النفسية
114 - 113	د - اتجاه التصوف التلقائي
116 - 114	هـ - اتجاه الخلوة والإقطاع
141 - 116	2 - تيار التصوف السني الفلسفي
118 - 116	أ - الغزاليون

129 - 118	ب - المدينيون
132 - 130	ج - المجاريون
136 - 132	د - الشاذليون
141 - 136	ه - الاتجاه الباطني

الفصل الثاني:

(159 - 142)	3 - تيار التصوف الفلسفي
157 - 143	أ - الحراليون
154 - 147	ب - اتجاه الوحدة المطلقة
159 - 154	ج - اتجاه وحدة الوجود

الباب الثالث:

اسهامات الصوفية في الحياة الاجتماعية والدينية والسياسية (160 - 221)

الفصل الاول:

(193 - 161)	1X - شريحة الصوفية والمجتمع
165 - 161	أ - المسلك النقشفي (المأكّل والملبس والسكن)
167 - 166	ب - الزهد في الدنيا (المال والعقار والوظائف السامية)
168 - 167	ج - أخلاق الصوفية
170 - 169	د - تكوين الأسرة
171 - 170	هـ - الصوفية وحرفهم
177 - 172	و - الإعتقاد في الصوفية
188 - 177	ز - المفهوم الاجتماعي للكرامة
191 - 188	ك - الصوفية والتكافل الاجتماعي
193 - 191	ل - الصوفية والقضايا الدينية

الفصل الثاني:

(221 - 194)	2X - علاقة المتصوفة بالسلطة والفقهاء السلفية
209 - 195	أ - علاقة المتصوفة بالسلطة
221 - 209	ب - علاقة المتصوفة بالفقهاء السلفية

الباب الرابع:

دور صوفية المغرب الأوسط في الحياة الثقافية والفكرية خلال القرنين السادس والسابع الهجريين 12 و 13 الميلاديين (222 - 286)

الفصل الاول:

(266 - 223)	1X - دور صوفية المغرب الأوسط في إقامة الزوايا ونشر التعليم وإثراء العلوم النقلية والعقلية
227 - 223	أ - دور صوفية المغرب الأوسط في إقامة الزوايا
223	ب - مفهوم الزاوية
226 - 223	ج - نشأتها وتطورها
228 - 226	د - نظامها
273 - 228	هـ - دور الصوفية في التعليم
230 - 228	و - التعليم
231 - 230	ز - تعليم الصبيان
234 - 231	ح - تعليم الطلبة الشباب
237 - 234	ط - التعليم الشعبي

266 - 238	ج - إسهامات الصوفية في العلوم العقلية والنقلية والعقلية
264 - 238	العلوم النقلية:
240 - 238	علم القرآن والتفسير
243 - 240	علم الحديث
246 - 243	الفقه
248 - 246	اللغة
254 - 248	الأدب (النثر)
257 - 254	الشعر
257	شعر التوسلات والإبتهالات
259 - 257	شعر التصوف الفلسفي
263 - 262	شعر التصوف السني
264 - 263	التاريخ
266 - 264	العلوم العقلية:
265 - 264	علم المنطق
266	العلوم العددية

الفصل الثاني:

2 - دور صوفية المغرب الأوسط الثقافي والفكري في المشرق والمغرب والأندلس (286 - 267)
أ - دور صوفية المغرب الأوسط في الحياة الثقافية والفكرية بالشرق 276 - 268
ب - إنتشار أفكار صوفية المغرب الأوسط بالمغرب والأندلس 281 - 276
في إفريقية 281 - 276
في المغرب الأقصى والأندلس 286 - 281
الخاتمة (289 - 287)
307 - 290 الملاحق
323 - 308 المصادر والمراجع
310 - 309 المصادر المخطوطة
317 - 310 المصادر المطبوعة
320 - 318 المراجع العربية
320 المراجع المعربة
321 الرسائل الجامعية
322 - 321 الدوريات
323 - 322 المراجع الأجنبية
335 - 324 فهرس الأعلام
340 - 335 فهرس الأماكن
343 - 341 الفهرس العام

1313
1312

